Paradigma Islam

DALAMPEMBANGUNAN ILMU INTEGRALISTIK:

Membaca Pemikiran Kuntowijoyo

ISBN 602-0828-20-4

Diterbitkan:

IAIN ANTASARI PRESS

Jl. Ahmad Yani Km. 4,5 Kalimantan Selatan 70235

Telp. 0511 - 3256980

E-mail: antasaripress@iain-antasari.ac-id.

DR. MUHAMMAD ZAINAL ABIDIN, M.AG *Paradigma Islam* DALAM PEMBANGUNAN ILMU INTEGRALISTIK

DR. MUHAMMAD ZAINAL ABIDIN, M.AG

Paradigma Islam DALAM PEMBANGUNAN ILMU INTEGRALISTIK:

Membaca Pemikiran Kuntowijoyo

IAIN ANTASARI PRESS

DR. MUHAMMAD ZAINAL ABIDIN, M.AG

PARADIGMA ISLAM DALAM PEMBANGUNAN ILMU INTEGRALISTIK:

MEMBACA PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO

IAIN ANTASARI PRESS
2016

KATA PENGANTAR

Perumusan kembali ilmu yang integralistik menjadi penting di tengah kuatnya tuntutan, agar ilmu yang dibangun dalam Islam, selain berpijak pada pandangan dunia Islam, juga memiliki relevansi kuat dengan kebutuhan umat Islam dalam menghadapi tantangan dan perubahan zaman.

Berbeda dengan realitas ilmu di dunia Islam yang seolah berjalan di tempat, ilmu-ilmu modern yang berkembang di Barat tumbuh subur seiring dengan perubahan tantangan kehidupan yang semakin kompleks. Ilmu-ilmu modern seperti sains kealaman, sosiologi, antropologi, psikologi, hermeneutika, dan bidang-bidang ilmu lainnya berkembang dengan pesat di Barat sebagai bentuk respons ilmuwan Barat terhadap realitas dan kebutuhan terkini masyarakat di sana.

Menyikapi ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu ini, banyak pemikir muslim menjadikan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat, sebagai referensi bagi dunia Islam dalam menghadapi tantangan modernitas. Mereka berpandangan bahwa ilmu itu merupakan alat atau instrumen yang netral, dan dapat dipergunakan oleh siapa saja. Bagi mereka, persoalan umat Islam di bidang ilmu dapat diatasi dengan transfer ilmu Barat ke dunia Islam.

Pandangan tentang netralitas ilmu yang sangat mengapresiasi pencapaian ilmu dari Barat ini, mendapatkan penilaian dan kritikan tajam dari kelompok pemikir muslim yang lain. Mereka berpendapat, peradaban dan ilmu modern sarat dengan nilai, kultur, dan kepentingan Barat, serta tidak cukup mampu memenuhi kebutuhan materiil, kultural, dan spiritual umat manusia, lebih-lebih bagi umat Islam, sehingga harus dievaluasi.

Sampai pada titik ini, ada dua model keilmuan yang berkembang di dunia muslim. *Pertama*, mereka yang bertahan dengan model ilmu-ilmu keislaman klasik, yang meski sarat dengan nilai-nilai keislaman, namun sangat terbatas serta kurang memiliki relevansi khusus dengan kebutuhan umat. *Kedua*, mereka yang mengadopsi ilmu-ilmu Barat, yang dipandang relevan dengan realitas zaman sekarang, namun berpijak pada nilai-nilai yang berbeda dengan Islam. Fakta dua model keilmuan ini kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai dikotomi ilmu, yakni kelompok ilmu-ilmu agama dan kelompok ilmu-ilmu umum.

Berangkat dari kenyataan ini, maka lahirlah gagasan ilmu yang integralistik, sebagai jalan tengah untuk mengambil aspek positif dari kedua model keilmuan di atas. Aspek positif dari ilmu-ilmu keislaman adalah nilai-nilai Islam yang melekat padanya; sedangkan aspek positif pada ilmu-ilmu Barat adalah relevansinya terhadap tantangan zaman. Ilmu integralistik yang dimaksud di sini adalah model keilmuan yang di samping memiliki nilai dan ruh keislaman, juga sekaligus relevan dengan kebutuhan umat Islam dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan yang semakin kompleks.

Salah satu tokoh yang menggagas ilmu integralistik ini adalah Kuntowijoyo. Bangunan ilmu integralistik Kunto berangkat dari paradigma Islam sebagai pijakan, melalui proses yang

disebut pengilmuan Islam. Pengilmuan Islam bertitik tolak dari Islam itu sendiri, yakni Alquran sebagai basis pengembangan teori ilmu. Gagasan ini oleh Kunto dipandang sebagai antitesis dari Islamisasi ilmu, sebuah proyek intelektual dari Barat ke dunia Islam, sedangkan pengilmuan Islam merupakan proyek intelektual dari dalam Islam ke dunia luar.

Ada tiga pokok persoalan dari pemikiran paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo yang dikaji dalam buku ini, yaitu: (1) persoalan konstruksi paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo; (2) persoalan landasan filosofi paradigma Islam; dan (3) persoalan prospek paradigma Islam dalam pembangunan ilmu yang integralistik.

Prosedur penulisan untuk memperoleh data dilakukan melalui studi kepustakaan, konsultasi dan diskusi. Adapun tahapan penyusunan buku ini melalui langkah-langkah: pengumpulan data, interpretasi data, dan penulisan. Pengumpulan data dilakukan untuk menemukan dan menghimpun sumber-sumber informasi yang relevan dengan penelitian. Interpretasi data dilakukan pada tahap penyusunan fakta dalam kerangka logis dan harmonis, sehingga menjadi kesatuan yang utuh. Sedangkan penulisan adalah tahap ketika hasil interpretasi ditulis secara sistematis, logis, harmonis, dan konsisten, baik dari segi kata maupun alur pembahasan.

Bukuinimenggunakanpendekatanfilsafatilmu.Pendekatan ini menjadi pilihan mengingat fokus pembahasan berkenaan dengan konsep pemikiran seorang tokoh. Pendekatan filsafat ilmu dipergunakan khususnya dalam merekonstruksi gagasan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo dan memberikan basis analisis dalam melihat prospek paradigma Islam tersebut dalam pembangunan ilmu yang integralistik.

Temuan penting buku ini bahwa: *Pertama*, konstruksi paradigma Islam Kuntowijoyo dalam pembangunan ilmu

yang integralistik berpijak pada semangat pengilmuan Islam. Ilmu menjadi pilihan dalam menyelesaikan berbagai persoalan umat. Perspektif ilmu juga dipergunakan dalam menggali sumber ilmu. Dari tiga sumber ilmu; ayat-ayat *qauliyyah*, ayat-ayat *kauniyyah*, dan ayat-ayat *insâniyyah*, Kunto menetapkan Alquran (ayat-ayat *qauliyyah*) sebagai basis paradigma Islam. Untuk kepentingan ini, Alquran didekati dengan dua pendekatan. Pendekatan sintesis untuk pesan-pesan Alquran yang berkaitan dengan kisah atau *amtsal*. Pendekatan analitis berkaitan dengan konsep-konsep kunci Alquran. Dari segi metodologis, paradigma Islam menawarkan konsep integralisasi dan objektifikasi. Integralisasi, yaitu pemaduan antara ilmu-ilmu wahyu dan temuan-temuan manusia. Objektifikasi, yaitu produk ilmu harus benar-benar bersifat objektif. Dilihat dari segi tujuan, paradigma Islam bermaksud melakukan transformasi transendental, yang dalam level implementasi berupaya mengeksplorasi pesan-pesan Alquran dengan visi humanisasi (*amr ma'rûf*), liberasi (*nahî munkar*), dan transendensi (*îmân billâh*).

Kedua, landasan filosofi paradigma Islam terbangun dari nilai-nilai keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan. Nilai-nilai tersebut secara bertautan mewarnai pemikiran paradigma Islam Kuntowijoyo. Dengan semangat dari nilai-nilai tersebut, Kunto meyakini bahwa wahyu Alquran memiliki signifikansi dalam membangun ilmu integralistik dan menghilangkan pandangan dikotomis dalam bidang ilmu. Namun, paparan Kunto yang lebih memperhatikan pada aspek epistemologis dan aksiologis, harus dilengkapi pada sisi ontologis, yakni dengan mendasarkan pijakan pada kajian filsafat Islam, agar konstruksi filsafat keilmuan paradigma Islam akan lebih kokoh dan komprehensif. Selain itu, paradigma Islam Kunto yang cenderung normatif, perlu mengapresiasi hal-hal empirik agar

paradigma Islam semakin memiliki signifikansi dalam upaya pembangunan ilmu yang integralistik.

Ketiga, paradigma Islam dinilai memiliki prospek yang cukup kuat dalam melahirkan ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan realitas dan kebutuhan umat Islam. Namun, prospek ini akan semakin optimal apabila terus dibangun kolaborasi yang integral antara tiga macam ayat-ayat Tuhan, yakni ayat-ayat *qauliyyah*, ayat-ayat *kauniyyah*, dan ayat-ayat *insâniyyah* dengan tetap mengapresiasi kekhasan segenap perangkat dan metode kerja yang umumnya berlaku pada masing-masing ayat-ayat tadi. Paradigma keilmuan Islam yang ditawarkan Kuntowijoyo dilihat dari peta pemikiran keilmuan Islam kontemporer; afirmatif-apologetik, instrumentalis, dan Islamisasi ilmu, merupakan model varian lain, yakni tetap menjadikan Alquran sebagai rujukan, namun dengan model pendekatan dan langkah yang berbeda, karena selain menghadapkan Alquran langsung pada level praksis pengalaman umat manusia pada ruang dan waktu yang berbeda, juga menempatkan Alquran sebagai basis pengembangan teori ilmu. Dengan demikian, konsepsi paradigma keilmuan Islam Kunto akan memperlebar peta pemikiran intelektual muslim dalam upaya pengembangan ilmu di dunia Islam, sekaligus merupakan bantahan terhadap kritikan yang menolak penggunaan Alquran di luar kajian ilmu-ilmu agama.

Ada banyak pihak yang terlibat baik secara langsung ataupun tidak langsung dalam penyelesaian buku ini, oleh karenanya ucapan terima kasih disampaikan kepada pihak-pihak sebagai berikut: Rektor IAIN Antasari Banjarmasin; Prof. Dr. H. Machasin, M.A. dan Prof. Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D., yang banyak memberikan masukan terhadap naskah awal buku ini. Segenap kolega penulis di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin. Almarhum Ayahnda

Arfiansyah dan Ibunda Hamdanah, yang selalu mendukung dan mendoakan keberhasilan penulis. Demikian juga semua saudara penulis yang turut mendukung penulis selama studi. Isteri tercinta Yulia Hafizah serta anak-anak tersayang Nasywa Azkiya, Muhsin Labib Ahmad dan Muhammad Musa Kazhim, yang selalu menjadi inspirasi dalam penyelesaian tulisan ini.

Akhirnya, penulis berharap buku ini dapat memberikan kontribusi keilmuan dalam hal perumusan filsafat ilmu-ilmu keislaman, yang mengidealkan ilmu integralistik sebagai produknya, yakni ilmu-ilmu yang disamping berbasis pada nilai-nilai keislaman, juga memiliki relevansi terhadap kebutuhan umat Islam dalam menghadapi perkembangan zaman yang terus berubah dari waktu ke waktu. Demikian, *wallâh hu a'lam bi al-shawâb*.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii

DAFTAR ISI ix

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang 1

B. Survei Pustaka 13

C. Konstruksi Teoritis 18

D. Metode dan Pendekatan 20

E. Sistematika Penulisan 21

BAB II ISLAM DAN ILMU: TINJAUAN KONSEPTUAL DAN HISTORIS 25

A. Konsep Ilmu dalam Islam 26

1. Pandangan Tentang Makna dan Hakikat Ilmu 26

2. Pandangan Tentang Sumber Ilmu 31

a. Ayat-ayat *Qauliyyât* 32

b Ayat-ayat *Kauniyyât* 34

c Ayat-ayat *Insâniyyâh* 36

B. Ilmu pada Masa Kejayaan Peradaban Islam 39

1. Makna Kejayaan Peradaban Islam dan Faktor-faktor Pendukungnya 39

2. Posisi Ilmu pada Masa Kejayaan Islam......... 45
3. Transmisi Ilmu dari Dunia Muslim ke Barat.. 49
C. Islam dalam Perkembangan Ilmu di Dunia Modern 54
1. Krisis Ilmu di Dunia Muslim............................ 54
2. Stagnasi Ilmu-ilmu Islam.................................. 60
BAB III Biografi dan Setting Sosio-Politik Pemikiran Keilmuan Kuntowijoyo.. 65
A. Biografi Kuntowijoyo 67
B. Karya dan Kecenderungan Pemikiran Kuntowijoyo 76
C. Setting Sosial-Politik Diskursus Keilmuan Muslim Kontemporer.. 94
1. Setting Sosial-Politik Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer 94
2. Diskursus Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer.. 100
a. Kelompok Afirmatif-Apologetik............ 100
b. Kelompok Instrumentalis........................ 102
c. Kelompok Kritis....................................... 103
D. Kuntowijoyo dalam Diskursus Keilmuan Muslim Kontemporer.. 105
BAB IV Konstruksi Filosofis Paradigma Keilmuan Islam Kuntowijoyo.. 111
A. Konstruksi Ontologis 114
1. Pandangan Tentang Makna dan Hakikat Ilmu 116

2. Tahapan Mitos, Ideologis, dan Ilmu 119
3. Kebenaran dalam Paradigma Islam 121
B. Konstruksi Epistemologis 124
1. Ragam Sumber Ilmu 124
2. Alquran Sebagai Sumber Ilmu 125
3. Problem Sakralitas Wahyu dan Budaya Kritis Ilmu 131
4. Strukturalisme Transendental 133
5. Pendekatan dalam Pembacaan Alquran 137
C. Konstruksi Metodologis 139
1. Integralisasi 140
2. Objektifikasi 147
D. Konstruksi Etis 151
1. Tujuan Akhir Paradigma Islam 152
2. Keterlibatan Paradigma Islam dalam Sejarah 154
3. *Methodological Objectivism* 158
4. Sikap terhadap Ilmu-ilmu Sekuler 162

BAB V Landasan Filosofi Paradigma Keilmuan Islam Kuntowijoyo 165
A. Aspek Orisinalitas dari Gagasan Paradigma Keilmuan Islam Kuntowijoyo 166
B. Nilai-nilai Dasar Paradigma Keilmuan Islam Kuntowijoyo 185
1. Keislaman 185
2. Keindonesiaan 189
3. Kemodernan 193

BAB VI Prospek Paradigma Islam Kuntowijoyo Dalam Pembangunan Ilmu Yang Integralistik................ 197
A. Aspek Koherensi-Konsistensi Paradigma Islam Kuntowijoyo.. 199
B. Aspek Korespondensi Paradigma Islam Kuntowijoyo 214
C. Peluang Paradigma Islam Kuntowijoyo dalam Diskursus Keilmuan Muslim Kontemporer....... 222
D. Nilai Lebih Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Pengetahuan yang Integralistik... 228
BAB VII Penutup 237
A. Simpulan 237
B. Saran-saran... 239
DAFTAR PUSTAKA.. 241

BAB - I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Salah satu persoalan yang cukup mengemuka dalam diskursus pemikiran muslim kontemporer adalah bagaimana merumuskan dan mengembangkan kembali ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan kebutuhan umat Islam dalam menghadapi tantangan dan perubahan zaman yang terus berkembang sangat pesat. Perumusan ini dipandang penting, mengingat "ilmu-ilmu keislaman" yang selama ini diwarisi dari ilmuwan muslim terdahulu seperti ilmu kalam, fikih, falsafah, dan tasawuf sering kali kurang atau tidak memiliki relevansi khusus dalam membantu umat Islam untuk memahami dan sekaligus bekal dalam menghadapi realitas kehidupan mereka sehari-hari.[1]

Ilmu-ilmu keislaman pada masa dahulu barangkali kontekstual dan memiliki relevansi dengan kebutuhan umat,

[1] Kemunduran umat Islam sering dikaitkan dengan inferioritas umat Islam di bidang ilmu. Al-Attas misalnya berpandangan bahwa kemunduran Islam yang terjadi secara beruntun sejak beberapa abad belakangan ini, disebabkan oleh kerancuan ilmu (*corruption of knowledge*) dan lemahnya penguasaan umat terhadap ilmu. Karena faktor-faktor inilah jelas al-Attas, yang menjadikan umat Islam menghadapi berbagai masalah di bidang politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al Attas* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 22.

namun perubahan dan tantangan zaman yang berbeda menjadikan ilmu-ilmu tersebut kehilangan peran sentral. Fazlur Rahman melihat bahwa ilmu-ilmu keislaman yang berkembang saat ini sebagai disiplin ilmu, sangat sedikit menghasilkan pikiran-pikiran ataupun gagasan baru. Isinya lebih banyak berupa pengulangan-pengulangan atau komentar terhadap suatu karya.[2]

Kurang atau tidak adanya relevansi khusus antara ilmu-ilmu keislaman dengan realitas yang berkembang masa kini telah menjadikan umat Islam kehilangan peran sentral dalam merespons tantangan modernitas. Hal inilah yang oleh Shabbir Akhtar disebut sebagai bukti utama dari kelumpuhan intelektual umat Islam. Katanya:

> Kita tidak mungkin menemukan bukti yang lebih baik tentang kelumpuhan intelektual para pengikut Muhammad sekarang ini selain kegagalan mereka dalam memberikan respons yang memadai terhadap tantangan-tantangan modernitas sekuler. Umat muslim modern, sebagai sekelompok masyarakat, secara memalukan tidak merenungkan tantangan-tantangan modernitas sekuler tersebut, seakan-akan berpikir bahwa Allah telah memikirkan segala-galanya untuk hamba-hamba-Nya. Meskipun Islam tidak kekurangan para apologis (pembela agama) atau teoritikus agama, secara bersama-sama mereka telah gagal memberikan respons yang bernas dan mendasar terhadap modernitas.[3]

Pandangan kritis terhadap realitas ilmu-ilmu keislaman ini selain oleh Fazlur Rahman dan Shabbir Akhtar di atas, juga dikemukakan oleh banyak pemikir muslim kontemporer

---

[2] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 37-38.

[3] Lihat Shabbir Akhtar, *Islam Agama Semua Zaman (Faith for All Seasons: Islam and Western Modernity)*, terj. Rusdi Djana (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), hlm. 7.

seperti Hassan Hanafi,[4] Arkoun,[5] Muhammad Abid al-Jabiri,[6] Muhammad Syahrur,[7] Nashr Hamid Abu Zayd,[8] dan Abdullahi Ahmed an-Na'im,[9] dan lain sebagainya. Para pemikir kontemporer tersebut berpandangan perlu ada rekonstruksi

[4] Kritikan Hassan Hanafi banyak terkait dengan persoalan teologi. Menurutnya perlu reorientasi teologi Islam yang selama ini hanya berpusat pada persoalan ketuhanan (membela tuhan) menjadi persoalan kemanusiaan (membela manusia). Lihat Hassan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdîd: Mauqifuna min al-Turâts al-Qadîm* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jâmi'iyah li al-Dirâsah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1992); lihat juga idem, *Dirâsat Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981).

[5] Kritikan Mohammed Arkoun utamanya terletak pada adanya sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr al-dînî*) dalam wacana ilmu-ilmu keislaman yang menimbulkan kesan bahwa ilmu-ilmu keislaman seolah bebas dari kesalahan. Lihat Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmy: Naqd wa Ijtihâd*, terj. Hasyim Shalih (London: Dâr al-Saqi, 1990); lihat idem, *al-Islâm: al-Akhlâk wa al-Siyâsah*, terj. Hasyim Shalih (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi,1990); lihat idem, *Rethinking Islam Today* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1987).

[6] Al-Jabiri menyoroti persoalan pembangunan nalar Arab yang dipilah menjadi tiga kelompok besar, bayani, burhani, dan 'irfani. Menurutnya ilmu-ilmu keislaman lebih banyak dipengaruhi oleh nalar bayani. Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî al- Islâmi: Dirâsah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzûm al-Ma'rifah fi Tsaqâfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1986); idem, *Takwîn al-Aql al-'Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1990); idem, *al-Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muhaddidatuh wa Tajalliyatuh* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991).

[7] Syahrur meniscayakan pembacaan ulang atas Alquran sehingga Islam yang relevan dengan segala ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wa makân*) dapat terwujud. Pembacaan baru tersebut diterapkan dalam upaya merekonstruksi rukun Islam dan rukun iman yang sudah baku selama ini. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al- Tauzî', 1990); idem, *al-Islâm wa al-Îmân Manzhûmatul Quyum* (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1996).

[8] Abu Zayd mengusulkan hermeneutika baru dalam menangkap kembali secara kritis prinsip-prinsip pedoman dari Alquran, di luar rincian-rincian historis yang sesuai dengan keadaan pewahyuan tetapi bukan merupakan pesan hakiki Alquran. Dia berpendapat analis historis diperlukan untuk pemahaman dan metodologi linguistik modern harus diterapkan dalam kerangka interpretasi. Lihat kembali Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nâs: Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Kâhirah: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1990); idem, *Naqd al-Khitâb al-Dînî* (Kâhirah: Sina li al-Nashr, 1993).

[9] An-Naim menuntut perlunya dekonstruksi terhadap syariah serta menawarkan pembacaan baru terhadap ayat-ayat Alquran agar pesan hakiki Alquran dapat diperoleh. Lihat Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

ilmu-ilmu keislaman agar ia memiliki relevansi dan kontekstual dengan tantangan modernitas dan kebutuhan umat.

Berbeda dengan realitas ilmu di dunia Islam yang seolah berjalan di tempat (*mandeg*/stagnan), ilmu-ilmu modern yang berkembang di Barat tumbuh subur seiring dengan perubahan tantangan kehidupan yang semakin kompleks. Ilmu-ilmu modern seperti sains kealaman, sosiologi, antropologi, psikologi, hermeneutika, dan bidang-bidang ilmu lainnya berkembang dengan pesat di Barat dan terus berproses sebagai bentuk respons ilmuwan Barat terhadap realitas dan kebutuhan terkini masyarakat di sana.

Menyikapi realitas ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu ini, sementara pemikir muslim kemudian menjadikan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat tersebut sebagai referensi bagi dunia Islam dalam menghadapi tantangan modernitas. Mereka berpandangan bahwa ilmu itu merupakan alat atau instrumen yang netral dan dapat dipergunakan secara bebas oleh siapa saja. Bagi mereka, kemajuan umat Islam dapat diatasi dengan transfer ilmu Barat ke dunia Islam.

Sayyid Jamaluddin al-Afgani (1838-1897) sebagai salah satu pelopor modernisasi Islam, meski dikenal sangat anti imperialisme, tetapi sangat mengagumi pencapaian ilmu Barat. Ia tidak melihat kontradiksi antara Islam dan ilmu. Menurutnya, Barat mampu menjajah kawasan Islam karena mereka memiliki ilmu dan teknologi; sebab itu kaum muslim harus juga menguasainya agar dapat melawan imperialisme Barat.[10]

Gagasan al-Afgani ini cukup populer di dunia Islam. Penerus utama gagasan al-Afgani yang terkenal adalah Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyid Ridha (1865-

[10] Lihat Zainal Abidin Bagir, "Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), hlm. 138.

1935). Mereka berdua sempat mengunjungi beberapa negara Eropa dan sangat terkesan dengan pengalaman-pengalaman yang mereka dapatkan selama berada di sana. Bagi Abduh dan Ridha, ilmu modern adalah baik, yang menjadi masalah terdapat pada tujuan penggunaan. Ridha sendiri berkeyakinan bahwa kemajuan peradaban Barat selain karena keberhasilan mereka di bidang pendidikan, juga karena nilai-nilai moral dan kebiasaaan etik masyarakat Barat, kemerdekaan untuk berpikir, kebebasan untuk berbuat dan bertindak, dedikasi, dan kepercayaan diri yang mereka miliki.[11]

Pemikir lain yang juga memiliki kecenderungan untuk berpandangan instrumentalis ini dapat ditemukan pada sosok Fazlur Rahman. Menurut Rahman, ilmu itu adalah baik, yang membuat buruk adalah penyalahgunaan terhadapnya. Namun, keputusan untuk menyalahgunakan tidak tergantung pada ilmu itu sendiri, tetapi pada prioritas moral. Kita, ujar Rahman, seharusnya tidak perlu bersusah payah untuk membuat rencana untuk menciptakan ilmu yang Islami.[12]

Pandangan tentang netralitas ilmu yang sangat mengapresiasi pencapaian ilmu dari Barat ini, mendapatkan penilaian dan kritikan tajam dari kelompok pemikir muslim yang lain.[13]

---

[11] Lihat Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West* (Virginia USA: IIIT, 1994), hlm. 44.

[12] Lihat Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5: 1 Tahun 1988, hlm. 3-11. Dalam edisi Indonesia, "Islamisasi Ilmu Sebuah Respon", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Volume III, No. 4 Tahun 1992, hlm. 68-72.

[13] Kritikan terhadap sains Barat juga banyak dilakukan oleh kalangan masyarakat ilmiah Barat sendiri. Karl R. Popper menunjukkan bahwa unsur-unsur kunci dalam metode keilmuan yang berlaku di Barat selama ini didasarkan pada kekeliruan logis. Ketidaklogisan langkah-langkah ini telah merusakkan keyakinan bahwa sains adalah suatu upaya rasional. Sebagai solusi, bagi Popper yang lebih penting bukanlah verifikasi (pengujian kebenaran), melainkan falsifikasi (pengujian kesalahan). Sementara itu, Thomas Kuhn juga telah memberikan kritikan keras terhadap sains Barat lewat gagasan pergeseran paradigma. Lebih lanjut lihat Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan

Mereka berpendapat bahwa peradaban dan ilmu modern sangat sarat dengan nilai, kultur, dan kepentingan Barat, yang bahkan dipandang memiliki kontribusi besar terhadap terjadinya berbagai problem kemanusiaan modern, dan tidak cukup mampu memenuhi kebutuhan materiil, kultural, dan spiritual umat manusia, lebih-lebih bagi umat Islam, sehingga harus dievaluasi.

Pandangan kritis terhadap keilmuan Barat ini kemudian mewadah menjadi gerakan yang disebut dengan Islamisasi ilmu. Kelompok ini memiliki kecurigaan yang kuat terhadap ilmu modern Barat. Mereka meyakini bahwa perbedaan antara keilmuan Islam dengan Barat sangat kompleks dan mendasar, karena menyangkut perbedaan pandangan dunia (*worldview*) dan epistemologis.[14] Selain itu, kelompok ini juga menolak solusi dampak negatif ilmu Barat dengan penambahan etika Islam sebagaimana ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Ziauddin Sardar sebagai salah satu eksponen kelompok ini menolak model pelabelan etika Islam dan menyatakan bahwa dampak ilmu modern juga menyangkut soal kognitif, sehingga dibutuhkan perumusan epistemologi yang relevan dengan Islam.[15]

Pandangan kritis lain terhadap ilmu modern Barat, khususnya pada bidang sains dikemukakan oleh Sayyid Hossein Nasr, C.A. Qadir, dan Syed M. Naquib al-Attas. Nasr mengungkapkan keprihatinan terhadap sifat sekuler sains modern

atau Khayalan", pengantar dalam buku Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al Qur'an*, terj. Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1998).

[14] Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, ada lima faktor yang menjiwai budaya dan peradaban Barat: (1) akal diandalkan untuk membimbing kehidupan manusia; (2) bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran; (3) menegaskan aspek eksistensi yang memproyeksikan pandangan hidup sekuler; (4) membela doktrin humanisme; (5) menjadikan drama dan tragedi sebagai unsur-unsur yang dominan dalam fitrah dan eksistensi kemanusiaan. Lihat Adnin Armas, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban *ISLAMIA*, Tahun II, No. 6, Juli-September 2005, hlm. 12-13.

[15] Lihat Ziauddin Sardar, *Exploration in Islamic Science* (London: Mansell, 1989), hlm. 10.

yang tidak mengakui kenyataan ilahiah dan posisi sebagai sumber ilmu. Sains modern telah melakukan penindasan epistemologi dengan cara tidak mengakui cara-cara pandang lain terhadap alam, termasuk yang ada dalam agama. Kepercayaan terhadap realitas di luar realitas empirik hanya dianggap sebagai mitos atau takhayul belaka.[16] Kehilangan terhadap aspek yang sakral, demikian dinyatakan oleh C.A. Qadir, telah mengakibatkan pengasingan dan pemisahan dalam kehidupan manusia. Manusia modern menderita pengasingan (alienasi) dan *anomie*. Terdapat ketidakseimbangan dan ketertiban. Jiwa manusia mengalami penyakit *schizophrenia* kerohanian, yang tidak mempunyai jalan keluar kecuali dengan kembali kepada Sumber Primordial dan menghidupkan aspek kesakralan ini.[17] Konsep ilmu Barat sendiri sebagaimana disebut al-Attas, lebih banyak menimbulkan masalah dan kekeliruan daripada melahirkan keharmonisan, kebaikan, dan keadilan. Ilmu Barat telah kehilangan tujuan hakiki karena tidak dicerna dengan adil. Ia membawa kekacauan dalam kehidupan manusia, bukan kedamaian dan keadilan.[18]

Sampai pada titik ini ada dua model keilmuan yang berkembang di dunia muslim. *Pertama*, mereka yang bertahan dengan model ilmu-ilmu keislaman klasik, yang meski sarat dengan nilai-nilai keislaman, namun sangat terbatas serta kurang memiliki relevansi khusus dengan kebutuhan umat dalam menghadapi tantangan kehidupan. Model keilmuan ini mendapatkan kritikan keras dari banyak pemikir muslim kontemporer. *Kedua*, mereka yang mengadopsi ilmu-ilmu Barat, yang dipandang relevan dengan realitas zaman sekarang,

---

[16] Sayyid Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1989), hlm. 8.

[17] C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (London: Routledge, 1988), hlm.7.

[18] Syed M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), hlm. 76.

namun ternyata berpijak pada nilai-nilai yang berbeda dengan Islam. Kelompok ini juga mendapatkan tantangan tajam dari sebagian pemikir muslim kontemporer lainnya.

Fakta dua model keilmuan ini kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai dikotomi ilmu, yakni kelompok ilmu-ilmu agama dan kelompok ilmu-ilmu umum. Menurut Mastuhu, di Indonesia dikotomi ini telah membentuk dua sistem pendidikan. Sistem "pendidikan agama" dan "pendidikan umum." Untuk yang pertama disebut pendidikan tradisional dan yang kedua pendidikan modern. Selain itu, ada lagi fakultas agama dan fakultas umum; sekolah agama dan sekolah umum. Bahkan jelas Mastuhu, dikotomi itu menghasilkan kesan bahwa "pendidikan agama" berjalan tanpa dukungan iptek, dan sebaliknya, "pendidikan umum" hadir tanpa sentuhan agama.[19] Terkait persoalan dikotomi ilmu ini, M. Amin Abdullah menyatakan bahwa dikotomi ilmu berupa ilmu-ilmu sekuler yang dikembangkan di Perguruan Tinggi Umum dan ilmu-ilmu agama yang dikembangkan di Perguruan Tinggi Agama secara terpisah, yang sekarang ini berjalan, sedang terjangkit krisis relevansi (tidak dapat memecahkan masalah), mengalami kemandegan dan kebuntuan (tertutup untuk pencarian alternatif-alternatif yang lebih mensejahterakan manusia) dan penuh bias-bias kepentingan (agama, ras, etnik, filosofis, ekonomis, politik, gender, peradaban).[20]

Berangkat dari kenyataan ini, maka lahirlah gagasan untuk pembangunan ilmu yang integralistik, sebagai jalan tengah

---

[19] Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 3.

[20] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 97-98; lihat juga idem, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologik Keilmuan Umum dan Agama (dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik)", dalam Jarot Wahyudi dkk. (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum)* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003), hlm. 6-7.

untuk mengambil aspek positif dari kedua model keilmuan di atas. Aspek positif dari ilmu-ilmu keislaman adalah nilai-nilai Islam yang melekat padanya; sedangkan aspek positif pada ilmu-ilmu Barat adalah relevansinya terhadap tantangan zaman. Ilmu integralistik yang dimaksud di sini adalah model keilmuan yang di samping memiliki nilai dan ruh keislaman juga sekaligus relevan dengan kebutuhan umat Islam dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan yang semakin kompleks. Pembangunan ilmu integralistik ini dipandang menjadi isu penting bagi dunia Islam, tidak saja semata sebagai bagian dari upaya untuk mengatasi problema dikotomi ilmu, yang merupakan akar persoalan dari ketertinggalan umat serta kegagapan mereka dalam menghadapi tantangan modernitas, tetapi juga menjadi pilihan dalam mengatasi berbagai persoalan kemanusiaan kontemporer, yang tidak dapat diselesaikan secara tuntas dengan menggunakan ilmu Barat.

Salah satu tokoh yang menggagas ilmu integralistik ini adalah Kuntowijoyo. Kunto dalam hal ini menawarkan bangunan ilmu yang integralistik berangkat dari paradigma Islam sebagai pijakan, melalui proses yang disebutnya pengilmuan Islam. Pengilmuan Islam bertitik tolak dari Islam itu sendiri (baca: Alquran) yang kemudian darinya dilahirkan ilmu. Gagasan ini oleh Kunto dipandang sebagai antitesis dari Islamisasi ilmu, yang merupakan upaya untuk "mengislamkan" ilmu Barat modern yang dipandang 'belum islami', sebuah proyek intelektual dari luar (Barat/konteks) ke dalam (Islam/teks), sedangkan pengilmuan Islam merupakan proyek intelektual dari dalam (Islam/teks) ke dunia luar (*rahmatan lil'alamin*/konteks).[21]

[21] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 8-10.

Produk ilmu yang lahir dari internal dunia Islam, dengan model pengilmuan Islam ini diharapkan memiliki peluang besar dalam melahirkan corak ilmu yang integralistik, yang dapat berkontribusi lebih signifikan dalam mengatasi kebuntuan (kekurangan) pada ilmu modern Barat yang parsialistik, serta sekaligus mengatasi problem dikotomi ilmu yang terjadi di dunia Islam.

Dipilihnya tokoh Kunto sendiri bukan tanpa alasan. Sebagai pemikir muslim Indonesia, Kunto dengan gagasan paradigma Islamnya dipandang lebih memiliki relevansi dari segi konteks pemikiran dengan kebutuhan umat Islam di Indonesia apabila dibandingkan dengan *mainstream* pemikir keilmuan muslim kontemporer lainnya yang *notabene* berasal dari kawasan belahan dunia lainnya. Selain itu, gagasan paradigma Islam yang ditawarkannya berada pada posisi di luar arus besar diskursus keilmuan Islam kontemporer, yakni: afirmatif-apologetik, instrumentalis, dan Islamisasi ilmu, sehingga penting untuk dieksplorasi sebagai sebuah tawaran alternatif.

Paradigma Islam ini sendiri berangkat dari kritikan tajam atas kecenderungan tidak relevannya ilmu-ilmu keislaman dengan tantangan modernitas serta dominasi paradigma keilmuan Barat saat ini, yang karena hanya berpusat pada kajian terhadap alam dan diri manusia dan mengabaikan keberadaan wahyu Ilahi sebagai sesuatu yang juga berasal dari Tuhan, maka ia dianggap telah mengalami kebuntuan dalam memecahkan berbagai persoalan modernitas, dan terlibat dalam memberikan kontribusi besar pada lahirnya proses dehumanisasi manusia modern. Dengan meminjam istilah Thomas Kuhn,[22] Kunto menyatakan bahwa paradigma keilmuan yang berlaku saat ini (baca: ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu Barat) telah menjadi

[22] Lihat Thomas Kuhn, *the Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

normal science yang problematik, sehingga perlu revolusi ilmu, dan Kunto menawarkan paradigma Islam sebagai alternatif solusi dari kebuntuan tersebut.

Secara lebih spesifik, tawaran yang dikemukakan Kuntowijoyo adalah terciptanya sebuah paradigma Islam yang didasarkan pada Alquran atau wahyu. Dengan menggunakan Alquran sebagai rujukan, maka produk ilmunya menjadi *inheren* dengan wahyu yang *notabene* berasal dari Tuhan (baca: nilai-nilai Islam), sehingga tidak mungkin mengabaikan yang sakral atau memusuhi agama. Dia secara otomatis akan berintegrasi, dan melahirkan model keilmuan yang terpadu, sehingga memiliki harapan besar dalam mengatasi berbagai persoalan yang dihadapi, baik oleh umat Islam maupun umat manusia. Selain itu, dengan penggunaan teks Alquran sebagai pengembangan ilmu, maka nilai akseptibilitas terhadapnya menjadi lebih besar apabila dibandingkan dengan menggunakan acuan yang lain.

Berangkat dari arti penting pembangunan ilmu integralistik, yang dapat melahirkan ilmu yang tidak saja relevan dengan realitas dan kebutuhan umat, namun juga sarat dengan nilai-nilai keislaman, maka penulisan buku ini dilakukan dengan melakukan kajian secara lebih mendalam terhadap pandangan Kuntowijoyo, khususnya pada gagasan paradigma Islam dalam pembangunan ilmu yang integralistik.

Buku ini mengambil fokus pada pembangunan ilmu yang integralistik, yang dapat mengatasi kesenjangan berupa irrelevansi antara ilmu yang berkembang di dunia Islam dengan realitas hidup dan kehidupan yang dihadapi umat Islam. Untuk keperluan itu, peneliti merekonstruksi gagasan paradigma Islam Kuntowijoyo. Permasalahan itu dirumuskan dalam pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut: (1). Bagaimana konstruksi paradigma Islam Kuntowijoyo dalam pembangunan ilmu yang integralistik?; (2). Apa landasan filosofi paradigma

Islam Kuntowijoyo itu, sehingga dipandang sebagai solusi dalam melahirkan ilmu yang integralistik?; (3). Apa prospek paradigma Islam Kuntowijoyo dalam upaya melahirkan ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan realitas dan kebutuhan umat Islam?

Tujuan dari penulisan buku ini yaitu: *Pertama*, untuk merekonstruksi paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo sebagai upaya pembangunan ilmu yang integralistik. *Kedua*, untuk menemukan landasan filosofi paradigma Islam Kuntowijoyo itu, sehingga dipandang sebagai solusi dalam melahirkan ilmu yang integralistik. *Ketiga*, untuk menilai prospek paradigma Islam Kuntowijoyo dalam upaya melahirkan ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan realitas dan kebutuhan umat Islam.

Adapun kegunaan dari penulisan ini, yaitu: *Pertama*, untuk merevisi pandangan atau pendapat yang menyatakan bahwa yang berhak disebut dengan ilmu-ilmu keislaman hanyalah ilmu-ilmu yang berkenaan dengan tema-tema keagamaan (ayat-ayat *qauliyyah*) dalam arti sempit, namun ia juga melingkupi berbagai ilmu yang terkait tema kemanusiaan (ayat-ayat *insâniyyah)* dan kealaman (ayat-ayat *kauniyyah*). Ketiganya harus dibangun sebagai satu kesatuan yang integral yang pada gilirannya dapat mengatasi kesenjangan berupa irrelevansi antara ilmu yang berkembang di dunia Islam dengan kebutuhan umat Islam. *Kedua*, untuk membantah pandangan bahwa Alquran tidak memiliki relevansi dalam pengembangan keilmuan selain ilmu-ilmu keagamaan; bahwa peradaban teks tidak memiliki masa depan. Di sini dikemukakan bahwa Alquran sebagai ayat-ayat *qauliyyah* dapat dimanfaatkan dalam upaya akselerasi pengembangan ilmu-ilmu kemanusiaan dan ilmu-ilmu kealaman.

B. SURVEI PUSTAKA

Gagasan ilmu integralistik yang dibahas dalam penulisan buku ini difokuskan pada model integrasi antara ilmu dengan realitas sosial. Dalam konteks yang lebih spesifik, yakni ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan kebutuhan dan tantangan hidup yang sedang dihadapi umat Islam. Dalam perspektif filsafat ilmu, ilmu integralistik yang dimaksud di sini berada pada level aksiologis.

Kajian-kajian ilmu yang integralistik mulai mendapatkan perhatian khusus umat Islam sekitar tahun 1970-an. Maraknya kajian dalam bidang ini didasari atas dua problem utama, yakni keprihatinan atas stagnasi ilmu-ilmu keislaman dalam menjawab tantangan zaman dan hegemoni keilmuan Barat yang dipandang tidak selaras dengan nilai-nilai keislaman.

Kajian tentang ilmu yang integralistik kebanyakan berada pada level ontologis dan epistemologis, dan kurang menyentuh pada sisi aksiologis. Karya-karya tentang ilmu yang integralistik banyak dikemukakan oleh eksponen islamisasi ilmu. Sosok yang merupakan perintis dari ide Islamisasi ilmu adalah Syed M. Naquib al-Attas. Dia menyampaikan gagasannya pada Persidangan Pertama Pendidikan Islam Sedunia di Makkah dari tanggal 31 Maret sampai dengan 8 April 1977. Di persidangan yang berhasil mengumpulkan 313 sarjana dan pemikir Islam dari seluruh pelosok dunia ini, al-Attas menyampaikan kertas kerja yang berjudul "Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education" yang menjelaskan tentang sifat ilmu yang tidak netral dan Islamisasi ilmu-ilmu.[23] Ide ini disempurnakan lagi dengan publikasi buku *The Concept of Education in Islam A Framework*

[23] Makalah al-Attas tersebut, dikompilasikan juga dengan makalah-makalah lain yang kemudian dijadikan sebuah buku yang diedit sendiri oleh al-Attas yang berjudul *Aims and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Aziz University, dan terbit pertama kali pada tahun 1979.

for an Islamic Philosophy of Education (Kualalumpur: ABIM, 1980) di samping buku yang telah terbit sebelumnya *Islam and Secularism* (Kualalumpur: ABIM, 1978). Pada buku ini, al-Attas mengemukakan perlunya dewesternisasi ilmu. Bagi al-Attas, sekularisme adalah produk Barat yang tidak sesuai dengan Islam. Konsep ilmu Barat lebih banyak menimbulkan masalah dan kekeliruan daripada melahirkan keharmonisan, kebaikan, dan keadilan.

Terkait proyek Islamisasi ilmu, karya al-Faruqi *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982) sudah menjadi karya klasik dalam gagasan Islamisasi ilmu. Pada buku ini al-Faruqi di samping memaparkan alasan Islamisasi ilmu, juga mengemukakan langkah-langkah yang harus dilakukan dalam melakukan Islamisasi ilmu tersebut. Karya al-Faruqi yang lain yang terkait tema ini, yaitu *Tauhid: It's Implications for Thought and Life* (Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982). Buku ini mendeskripsikan konsep tauhid sebagai pijakan dalam pemikiran dan kehidupan seorang muslim.

Pemikir lain yang konsern dengan gagasan sains Islam adalah Ziuddin Sardar. Dalam buku *Exploration in Islamic Science* (London: Mansell, 1989), Sardar menegaskan perlunya perumusan sains Islam yang didasarkan pada epistemologi Islam, bukan semata pelabelan etika Islam sebagaimana tulisan Fazlur Rahman di *American Journal of Islamic Social Sciences*, (5: 1, hal. 3-11), yang berjudul: "Islamization of Knowledge: A Response". Bagi Sardar, dampak ilmu pengetahuan modern juga menyangkut soal kognitif, sehingga dibutuhkan perumusan epistemologi yang juga relevan dengan Islam.

Karya Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami* (Bandung: Mizan Pustaka, 2004) memberikan basis filosofis akan pentingnya

pembangunan paradigma integralisme Islam, serta kritik terhadap kecenderungan ilmu pengetahuan Barat modern. Armahedi juga menyatakan bahwa dalam Islam, Alquranlah yang merupakan sumber ilmu, bukan alam sebagaimana sains modern.

Untuk perumusan epistemologi Islam, karya Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003) memberikan ruang bagi kemungkinan perumusan sains atau ilmu pengetahuan yang Islami. Bagi Mulyadhi, seperti halnya kebanyakan penggagas Islamisasi ilmu, ilmu itu tidaklah netral, maka perlu diislamkan.

Karya M. Amin Abdullah *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006) menguraikan problema dikotomi antara ilmu umum dan agama di perguruan tinggi. Dalam hal ini, Amin menawarkan etika tauhid sebagai dasar kesatuan epistemologis antara ilmu umum dan ilmu agama.

Karya lain yang patut dikemukakan di sini, yaitu tulisan Waryani Fajar Riyanto yang berjudul *Filsafat Integral: Konfigurasi Triadik Integrasi Islam dan Sains dalam Pemikiran Armahedi Mahzar, Integralisasi Kuntowijoyo, dan Integrasi-Interkoneksi Amin Abdullah* (Yogyakarta: Mahameru Press, 2010). Tulisan ini oleh penulis dimaksudkan sebagai grand desain dan master plan integrasi ilmu semesta dengan mengkaji pemikiran ketiga tokoh di atas yang dianggap mewakili kepakaran di ranah ilmu alam, ilmu sosial, dan ilmu agama.

Karya-karya yang disebut di atas umumnya berbicara tentang integrasi ilmu pada tataran ontologis dan epistemologis. Pada level ontologis, pembicaraan berkaitan dengan argumentasi terhadap keabsahan integrasi ilmu dalam Islam, sedangkan pada level epistemologis, pembicaraan berkenaan dengan

strategi integrasi ilmu dalam Islam. Selain kedua tahap tadi, sebenarnya ada lagi satu tahapan yang tidak kalah urgennya, yakni integrasi pada level aksiologis, yakni integrasi ilmu dengan kebutuhan umat Islam.

Pemikir muslim lain yang cukup konsern pada upaya membangun ilmu yang integral dengan kebutuhan umat adalah Fazlur Rahman. Dalam buku *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982) Rahman menyebut metode dua gerakan ganda (*double movement*) sebagai solusi untuk itu, yaitu: *Pertama*, dengan mencari etis dari suatu ayat dengan analisis historis-kontekstual ayat tersebut. *Kedua*, mencoba menafsirkan problem kontemporer dengan semangat etis Alquran yang sudah didapat itu. Ada dua tahapan yang harus dilakukan di sini, yaitu etika Alquran sebagai tahap pertama dan sosiologis sebagai tahap kedua. Rahman sendiri lebih perhatian pada tahapan pertama, yakni membangun etika Alquran sebagaimana dapat dilihat dalam buku *Mayor Themes of the Qur'an* (1980). Sementara, pada tahapan kedua, yakni pada sisi sosiologis ternyata kurang atau belum mendapat perhatian khusus dari Fazlur Rahman. Pada bidang inilah gagasan Kuntowijoyo sebagaimana disebut Budhy Munawar Rachman mengambil posisi.[24]

Tulisan senada dengan gagasan Kunto dalam pengembangan ilmu-ilmu sosial yang berpijak dari Islam dikemukakan oleh Ausaf Ali dalam satu tulisan di jurnal *Hamdard Islamicus* yang berjudul "The Idea of an Islamic Social Science".[25] Dalam tulisan itu disebutkan bahwa para Nabi yang merupakan

[24] Lihat Budhy Munawar Rachman, "Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Bandung: Zaman Wacana Ilmu, 1999), hlm. 116.

[25] Lihat Ausaf Ali, "The Idea of an Islamic Social Science", dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. XVII, edisi Summer 1994, hlm. 17-53.

utusan Tuhan, dengan ajaran-ajaran dan misi yang diemban, merupakan seorang teoritikus sekaligus praktisi ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu sosial di sini diposisikan sebagai sebuah ikhtiar dalam upaya untuk rekayasa sosial untuk membangun umat yang baik dalam berbagai dimensi. Ausaf Ali menyatakan bahwa dalam pembangunan ilmu-ilmu sosial, sangat penting untuk menjadikan visi kenabian sebagai sebuah paradigma, dan dia menyebut istilah paradigma profetik. Tulisan Ali ini dapat melengkapi pandangan Kuntowijoyo terkait paradigma Islam dalam pembangunan ilmu yang integralistik.

Adapun tulisan tentang Kuntowijoyo terkait ilmu sosial profetik, yang merupakan produk dari paradigma Islam dilakukan oleh Budhy Munawar Rachman dalam tulisan yang berjudul "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", dan tulisan Saiful Muzani dengan judul "Islam dan Hegemoni Teori Modernisasi". Kedua tulisan ini dimuat dalam *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Bandung: Zaman Wacana Ilmu, 1999). Rachman menempatkan Kuntowijoyo sebagai bagian dari kelompok yang mengusung Islam peradaban bersama dengan Cak Nur. Sementara itu, Muzani menulis Kuntowijoyo sebagai orang yang tidak konsisten, karena mengkritik teori sosial Barat, tetapi kemudian tetap mengadopsinya. Kritikan dari kedua penulis ini menjadi bahan berharga dalam penulisan pemikiran Kuntowijoyo terkait paradigma keilmuan Islam.

Di luar tulisan-tulisan tersebut di atas tergambar bahwa ikhtiar perumusan ilmu yang integralistik, umumnya berkutat pada level ontologis dan epistemologis, dan kurang menyentuh pada level aksiologis. Di sinilah tulisan ini bermaksud mengangkat persoalan integrasi ilmu dengan realitas sosial, yakni sekitar relevansi ilmu dengan kebutuhan masyarakat. Paradig-

ma Islam Kuntowijoyo dalam upaya pengembangan keilmuan Islam yang integralistik menjadi basis kajian ini.

C. KONSTRUKSI TEORITIS

Ikhtiar perumusan paradigma keilmuan Islam di kalangan intelektual muslim kontemporer telah menghasilkan beberapa varian teori pengembangan ilmu dalam Islam, yaitu: 1) paradigma instrumentalis; 2) paradigma Islamisasi ilmu; 3) paradigma saintifikasi Islam; dan 4) paradigma integralistik.

Pertama, paradigma instrumentalis. Paradigma ini memandang ilmu sebagai sesuatu yang netral. Ia hanyalah sebuah instrumen atau alat yang nilai baik atau buruknya tergantung pada penggunanya, bukan sesuatu yang inheren dalam ilmu sendiri. Berdasarkan pandangan ini, maka asal usul ilmu bukan sesuatu yang penting untuk dipersoalkan. Kemajuan umat Islam dalam bidang ilmu hanya dapat diraih apabila mereka melakukan transfer ilmu dari Barat ke dunia muslim.

Kedua, paradigma Islamisasi ilmu. Paradigma ini bersikap kritis terhadap ilmu modern Barat. Kritisisme ini berpijak dari pandangan bahwa ilmu bukanlah sesuatu yang netral. Konstruksi ilmu sangat terkait dengan pandangan hidup (*worldview*) perumusnya. Ilmu modern yang berkembang pesat dewasa ini sangat bias dengan nilai Barat, karenanya umat Islam harus melakukan pengislaman terlebih dahulu terhadap ilmu ini.

Ketiga, paradigma saintifikasi Islam. Paradigma ini bersikap sangat kritis terhadap keberadaan ilmu Barat, bahkan menolak gagasan Islamisasi ilmu. Paradigma ini meniscayakan pembangunan ilmu harus berpijak dari Islam itu sendiri, karenanya saintifikasi Islam menjadi pilihan sebagai tawaran dari dunia Islam untuk kebaikan umat manusia.

Keempat, paradigma integralis. Paradigma ini menghendaki integrasi antara Islam dengan ilmu. Pandangan dikotomik yang memisahkan antara Islam dengan ilmu harus diakhiri. Secara faktual ada tiga pola integrasi yang dikembangkan oleh intelektual muslim; 1) integrasi pada ranah ontologis; 2) integrasi pada ranah epistemologis; dan 3) integrasi pada ranah aksiologis.

Pada level ontologis, integrasi ilmu dilakukan pada sumber-sumber ilmu, yakni wahyu, alam dan manusia serta argumentasi mengapa integrasi ilmu harus dilakukan. Dalam sejarah intelektual Islam, gagasan ini sudah lama disuarakan oleh para filosof muslim klasik seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina. Mereka menilai integrasi antara agama dan filsafat (ilmu) adalah sesuatu yang memiliki dasar kuat dalam Islam. Semua ilmu pada dasarnya bersumber dari asal yang sama, yakni Tuhan sebagai pemilik ilmu.

Pada level epistemologis, integrasi ilmu dilakukan pada penyatuan antara berbagai disiplin ilmu. Gagasan integrasi ilmu yang dikemukakan oleh M. Amin Abdullah dengan model integrasi-interkoneksi merupakan salah satu contoh dari integrasi ilmu pada ranah epistemologis.

Pada level aksiologis, integrasi ilmu dikaitkan dengan relevansi ilmu dengan kebutuhan dan tantangan yang dihadapi masyarakat. Model integrasi ini dikembangkan salah satunya oleh Kuntowijoyo. Dengan mengambil strategi pengilmuan Islam, maka cara pandang terhadap Islam tidak lagi sekadar mitos atau ideologis, tetapi harus berbasis ilmu, sehingga dapat menjawab segala persoalan dan kebutuhan umat Islam itu sendiri.

D. METODE DAN PENDEKATAN

Buku ini merupakan hasil penelitian kepustakaan berupa telaah terhadap pemikiran seorang tokoh yang sifatnya kualitatif. Sumber data dalam penulisan ini dikategorikan dalam dua kelompok besar, yakni pertama sumber data primer dan kedua sumber data sekunder. Sumber data primer adalah karya Kuntowijoyo seperti *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985). Adapun sumber data sekunder adalah semua karya atau tulisan, kajian, keterangan, dan laporan yang relevan dengan tema penulisan yang disusun.

Prosedur untuk memperoleh data dilakukan melalui studi kepustakaan, konsultasi dan diskusi. Studi kepustakaan merupakan pilihan pertama dari prosedur pencarian data yang dilakukan peneliti. Selain studi kepustakaan, konsultasi, dan diskusi juga peneliti lakukan dengan berbagai pihak lain, khususnya kepada kedua promotor peneliti.

Ada beberapa tahapan langkah yang dilakukan dalam upaya penyusunan buku ini, yaitu: (1) pengumpulan data; (2) interpretasi data; dan (3) penulisan. Pengumpulan data merupakan kegiatan awal penulisan untuk menemukan dan menghimpun sumber-sumber informasi yang relevan dengan kebutuhan penulisan. Interpretasi data, yaitu tahap penyusunan fakta dalam kerangka logis dan harmonis, sehingga menjadi kesatuan yang utuh. Kegiatan penyusunan ini disebut juga dengan proses sintesis atau interpretasi. Penulisan, yaitu tahap ketika hasil interpretasi ditulis secara sistematis, logis, harmonis, dan konsisten, baik dari segi kata maupun alur pembahasan.

Secara keseluruhan penulisan buku ini menggunakan pendekatan filsafat ilmu. Pendekatan ini menjadi pilihan peneliti mengingat bahwa fokus dari pembahasan buku ini berkenaan dengan konsep pemikiran seorang tokoh. Pendekatan filsafat ilmu ini dipergunakan khususnya dalam merekonstruksi gagasan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo dan memberikan muatan analisis dalam upaya membangun ilmu yang integralistik, yakni ilmu yang di samping relevan dengan nilai-nilai Islam, juga relevan dengan kebutuhan umat Islam.

E. SISTEMATIKA PENULISAN

Bab pendahuluan buku ini berisi latar belakang permasalahan yang mendasari penulisan, yang dirumuskan dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan yang menjadi fokus penulisan. Tujuan dan manfaat penulisan menjadi bagian berikutnya, yaitu apa yang hendak dicapai dari penulisan ini dan manfaat apa yang diharapkan. Untuk melihat aspek orisinalitas kajian, telaah pustaka menjadi bagian yang tidak terpisahkan, yang dilanjutkan dengan pembahasan seputar kerangka teori dan metode penulisan serta diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Pada bab kedua buku ini dikemukakan tinjauan konseptual dan historis terhadap Islam dan ilmu. Penalaran secara konseptual dan historis terhadap relasi Islam dan ilmu sangat penting sebagai 'bahan pembanding' terhadap konstruksi paradigma Islam Kuntowijoyo. Pada aspek konseptual, dibahas sekitar makna, hakikat, dan sumber ilmu dalam Islam. Adapun pada aspek historis, dipaparkan status ilmu pada masa kejayaan peradaban Islam, dengan sub bahasan sekitar makna kejayaan peradaban Islam dan faktor-faktor pendukungnya; posisi ilmu pada masa kejayaan Islam; dan transmisi ilmu dari dunia muslim ke Barat. Berikut dibahas pula sekitar Islam dalam

perkembangan peradaban modern yang meliputi persoalan krisis ilmu dan stagnasi ilmu-ilmu Islam.

Bab ketiga buku ini memuat biografi dan *setting* sosial-politik pemikiran Kuntowijoyo. Pembahasan pada biografi Kuntowijoyo mencakup sekitar biografi Kuntowijoyo, karya, dan kecenderungan pemikiran Kuntowijoyo. Sajian *setting* sosial-politik merupakan prawacana untuk melihat posisi Kuntowijoyo dalam diskursus pemikiran keilmuan Islam kontemporer. Paparan ini memiliki signifikansi untuk melihat latar belakang pemikiran Kunto, baik dari sisi kehidupan pribadinya maupun kehidupan sosial-politik yang melingkupinya.

Setelah diperoleh pemahaman yang utuh terhadap relasi Islam dan ilmu serta *background* pemikiran Kuntowijoyo, maka pada bab keempat disajikan konstruksi keilmuan pemikiran paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo. Aspek-aspek yang menjadi fokus perhatian adalah aspek ontologi, aspek epistemologi, dan aspek etis. Ulasan pada bab ini merupakan jawaban terhadap persoalan pertama yang dikemukakan dalam rumusan masalah.

Pada bab kelima, yang merupakan jawaban terhadap pokok soal kedua dalam rumusan masalah, dikemukakan landasan filosofi paradigma Islam Kuntowijoyo yang meliputi aspek orisinalitas paradigma Islam Kunto dan nilai-nilai dasar pengembangannya, yaitu keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan.

Pada bab keenam dibahas prospek dari paradigma Islam Kuntowijoyo, yang terdiri dari dua bagian besar, yaitu prospek keilmuan dan prospek sosial, dengan beberapa sub pembahasan yang menyertainya. Bab ini memuat jawaban dari pokok soal ketiga dalam rumusan masalah.

Adapun pada bab ketujuh yang merupakan bagian penutup dari penulisan buku ini akan memuat simpulan dan saran-saran penulisan. Berikut, pada bagian akhir disajikan daftar pustaka dan *curriculum vitae* peneliti.

BAB - II

ISLAM DAN ILMU: TINJAUAN KONSEPTUAL DAN HISTORIS

Dalam pembahasan sekitar hubungan Islam dan ilmu, ada dua tinjauan yang dapat dipergunakan, yakni tinjauan konseptual dan tinjauan historis. *Pertama*, secara konseptual, status ilmu sangat berkaitan dengan pandangan Islam terhadap ilmu. Pandangan ini merupakan interpretasi dari para intelektual muslim yang mengambil referensi dari Alquran dan hadis. Sebenarnya lingkup pembahasan pandangan Islam tentang ilmu cukup luas, namun di sini perhatian lebih difokuskan pada dua hal mendasar dalam persoalan ilmu, yakni sekitar makna dan hakikat ilmu serta sumber-sumber ilmu dalam Islam.

Kedua, secara historis, status ilmu di dunia muslim dapat dilihat pada dua fase penting; fase kejayaan peradaban Islam dan era peradaban modern. Pada masa kejayaan Islam, supremasi ilmu dimiliki oleh umat Islam dan menjadi bagian yang menandai kecemerlangan peradaban dunia muslim. Peradaban Islam memiliki perhatian yang sangat besar terhadap perkembangan ilmu. Dalam pembahasan mengenai status ilmu pada masa kejayaan Islam, beberapa persoalan diangkat,

yaitu: sekitar makna kejayaan peradaban Islam itu sendiri serta faktor-faktor yang memungkinkan itu dapat terjadi; posisi ilmu pada kejayaan tersebut; dan proses transmisi ilmu dari dunia Islam ke Barat. Adapun pada era peradaban modern, tahapan ini merupakan fase kemunduran Islam yang ditandai dengan krisis ilmu dan stagnasi ilmu-ilmu Islam. Perhatian umat lebih ditujukan kepada ilmu-ilmu agama dalam artian sempit, sedangkan ilmu-ilmu umum termarginalkan. Selain itu, dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum telah menjadi fakta yang berlaku umum di dunia muslim.

A. KONSEP ILMU DALAM ISLAM

1. Pandangan Tentang Makna dan Hakikat Ilmu

Secara kebahasaan, ilmu berasal dari akar kata *'ilm* yang diartikan sebagai tanda, penunjuk, atau petunjuk agar sesuatu atau seseorang dikenal. Demikian juga *ma'lam* berarti tanda jalan atau sesuatu agar seseorang membimbing dirinya atau sesuatu yang membimbing seseorang. Selain itu, *'alam* juga dapat diartikan sebagai penunjuk jalan.

Kata ilmu dengan berbagai bentuk terulang 854 kali dalam Alquran. Kata ini digunakan dalam arti proses pencapaian pengetahuan dan objek pengetahuan. Dalam pandangan Alquran, ilmu adalah keistimewaan yang menjadikan manusia unggul terhadap makhluk-makhluk lain guna menjalankan fungsi kekhalifahan (Q.S. al-Baqarah [2]: 31-32). Manusia menurut Alquran memiliki potensi untuk meraih dan mengembangkan ilmu dengan seizin Allah. Ada banyak ayat yang memerintahkan manusia menempuh berbagai cara untuk mewujudkan hal tersebut. Alquran juga menunjukkan betapa tinggi kedudukan orang-orang yang berpengetahuan.[1]

---

[1] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 434.

Di dalam Alquran penjelasan tentang konsep ilmu terdiri dari dua macam. *Pertama*, ilmu yang diperoleh tanpa upaya manusia atau disebut juga ilmu *laduni* sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 65. *Kedua*, ilmu yang diperoleh karena usaha manusia atau dinamai ilmu *kasbi*. Ayat-ayat tentang ilmu *kasbi* ini jauh lebih banyak daripada yang berbicara tentang ilmu *laduni*.[2] Kenyataan ini sekaligus menjadi pesan implisit yang kuat bahwa jenis ilmu yang kedua inilah yang lebih ditekankan dalam Islam.

Secara terminologis, ada banyak pandangan tentang definisi atau pengertian ilmu[3] yang dikemukakan para pemikir muslim, baik klasik maupun kontemporer. Beragam pandangan mengenai definisi ilmu ini sekaligus menjadi indikasi kuat betapa sebenarnya umat Islam memiliki perhatian serius terhadap ilmu. Al-Baqillani mendefinisikan ilmu sebagai pengetahuan tentang objek yang diketahui sebagaimana apa adanya.[4] Definisi yang seperti ini sangat masyhur di kalangan pemikir muslim, yang sering kali dihadapkan *vis-a-vis* dengan istilah

---

2 *Ibid*., hlm. 437.

3 Para pemikir Islam tradisional sebagaimana dikemukakan al-Attas membagi definisi dalam dua kategori; (1) *h̲add*, yakni suatu definisi yang bermaksud mencari hal yang spesifik (khusus) dari objek yang didefinisikan sehingga ia berbeda dengan objek lainnya seperti manusia didefinisikan sebagai *h̲ayawân nâtiq* atau hewan yang berpikir; (2) *rasm*, yaitu definisi yang menerangkan karakteristik utama dari objek, tetapi bukan inti seperti definisi bahwa manusia adalah hewan yang tertawa. Mendefinisikan ilmu dengan *h̲add* sangat sulit, karena terkait dengan sifat yang inheren pada ilmu, yakni tidak memiliki batasan dan karekteristik spesifik seperti pemilahan spesies dari kategori genus. Sejauh ini upaya yang lazim dilakukan para pemikir muslim dalam mendefinisikan ilmu menggunakan kategori kedua, yakni *rasm*, yaitu dengan menguraikan karakteristik-karakteristik umum yang terdapat dalam ilmu. Lihat S.M. Naquib al- Attas, *The Concept of Education in Islam* (Petaling Jaya: ABIM, 1980), hlm. 16-17.

4 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), hlm. 222.

opini atau *ra'yun*.[5] Untuk yang terakhir ini cenderung bersifat subjektif, dalam artian sang subjek memiliki peran yang sangat dominan (subjektifitas yang tinggi) dalam menilai suatu objek. Sementara itu ilmu dipandang harus meminimalisir sedapat mungkin unsur subjektifitas, karena itu ia hanya melihat objek sebagaimana yang ada pada objek itu sendiri.

Pemikir klasik lain Abu Bakr bin Furak, lebih mendefinisikan ilmu kepada hal yang bersifat praktis, dengan mengatakan bahwa ilmu adalah sesuatu agar sang pemilik mampu bertindak dengan benar dan baik.[6] Definisi ini sangat berdimensi fungsional dengan melihat kepada asas manfaat dari fungsi ilmu yang mesti berlaku bagi pemiliknya. Adapun al-Amidi mendefinisikan ilmu sebagai sifat agar jiwa sang pemilik dapat membedakan beberapa realitas yang tidak tercerap oleh indra jiwa, sehingga menjaganya dari derita. Ketika itu ia sampai pada suatu keadaan yang tidak memungkinkan sesuatu yang dibedakan itu berbeda dengan cara-cara perbedaan itu diperoleh.[7] Pada definisi ini, ilmu dimaknai sebagai sesuatu yang berkaitan dengan pemahaman atau kesadaran terhadap realitas, sehingga dapat menenangkan jiwa.

Pemikir muslim kontemporer yang cukup konsern dengan masalah keilmuan adalah Naquib al-Attas. Dalam mendefenisikan ilmu, ia berangkat dari sebuah premis bahwa ilmu itu datang dari Allah swt. dan diperoleh dari jiwa yang kreatif. Sebagai sesuatu yang berasal dari Allah swt., ilmu didefinisikan sebagai tibanya (*hushûl*) makna sesuatu atau objek ilmu ke dalam jiwa pencari ilmu; sedangkan sebagai sesuatu yang diterima oleh jiwa yang aktif dan kreatif, ilmu adalah tibanya

---

[5] Untuk diskusi mengenai ini, lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panaroma Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 57; Lihat idem, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 1.

[6] Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, hlm. 222.

[7] *Ibid*.

jiwa (*wushûl*) pada makna sesuatu atau objek ilmu. Pada definisi yang pertama, titik tekan ada pada Allah swt. sebagai sumber segala ilmu; sedangkan pada definisi yang kedua, lebih berorientasi pada manusia yang merupakan si pencari ilmu.[8]

Definisi yang dikemukakan oleh al-Attas di atas dapat mewakili kecenderungan beberapa pandangan yang berbeda dari banyak pemikir muslim. Untuk definisi pertama, yang memandang ilmu sebagai datangnya objek kepada jiwa pencari ilmu, merupakan keyakinan sementara kaum sufi yang sering menyebut ilmu *laduni* dan aliran filsafat illuminasi (*isyrâqiyyah*) yang dipopulerkan oleh Suhrawardi al-Maqtul. Adapun definisi kedua merupakan pandangan populer para ahli pemikir rasionalis seperti halnya aliran filsafat peripatetik (*masysyâî*) dan kebanyakan pemikir muslim yang lain.

Hanya saja pengertian di atas lebih terkait dengan proses pemerolehan ilmu sendiri, yang dalam hal ini digambarkan dengan dua model prosedur pemerolehan, namun definisi yang lebih memadai tentang makna ilmu dapat merujuk kepada pemaknaan beberapa ilmuwan seperti halnya al-Baqillani yang dikemukakan terdahulu.

Menurut pengertian yang umum dikemukakan oleh sarjana muslim, ilmu didefinisikan sebagai pengetahuan sesuatu secara objektif. Pengertian ini menghendaki bahwa pengetahuan itu harus benar-benar dapat mewakili dari realitas atau objek yang dikaji, bukan sekadar asumsi, perkiraan, opini terhadap sesuatu yang terkadang sering kali tidak sama atau tidak sesuai dengan kenyataan yang sebenarnya ada.

Definisi dan pemahaman tentang ilmu dalam tradisi pemikiran Islam klasik seperti yang dikemukakan di atas hampir

---

[8] Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, "Epistemologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat", dalam *ISLAMIA* Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Tahun II No. 5, April-Juni 2005, hlm. 64.

serupa dengan pengertian sains dalam khazanah epistemologi Barat. Sains sebagaimana dimengerti pada masa-masa awal abad ke-19 sering diartikan sebagai sembarang pengetahuan yang terorganisir (*any organized knowledge*).[9] Definisi ini membawa konsekuensi bahwa tidak semua pengetahuan termasuk kategori sains, hanya pengetahuan yang tersusun secara sistematis. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, sains secara spesifik dibatasi pada kawasan pengetahuan yang dapat diobservasi secara fisikal.[10] Konsekuensi pandangan ini, jenis pengetahuan lain yang tidak dapat diobservasi seperti filsafat dan agama, harus dikeluarkan dari kategori sains dan dipandang tidak ilmiah.

Pemahaman yang membatasi hal ilmiah hanya pada objek yang dapat diobservasi dengan indra seperti ini tentu tidak dapat diterima dalam kajian epistemologi Islam. Berangkat dari pemahaman dan definisi tentang ilmu oleh para pemikir muslim, jelas terlihat bahwa kawasan yang dapat diketahui menurut Islam tidak saja pada objek yang diamati secara fisikal, tetapi juga yang metafisika. Tidak saja melingkupi apa yang menjadi pembahasan dalam sains modern, yaitu hal-hal yang dapat diobservasi, melainkan juga bidang-bidang lain yang keberadaannya ditolak oleh sains modern sebagai kerja ilmiah seperti filsafat dan teologi.

Selanjutnya, secara sederhana dapat dikemukakan bahwa hakikat ilmu dalam Islam meliputi tiga bidang utama. *Pertama*, bidang yang lahir dari proses pengamatan terhadap suatu objek tertentu yang dapat diindra seperti sains kealaman yang menjadikan alam raya dan kehidupan di dalamnya sebagai basis pengembangan ilmu. *Kedua,* bidang yang menggunakan kemampuan logika nalar atau akal seperti filsafat. *Ketiga*, bidang

[9] Lihat Karier, *The Scientist of Mind* (Chicago: University of Illinois Press, 1986), hlm. 7.

[10] Lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, hlm. 2.

yang menjadikan teks wahyu Ilahi atau intuisi sebagai sumber data atau informasi, umumnya ilmu-ilmu agama masuk dalam kategori ini.

Ketiga bidang ilmu ini diposisikan secara bersamaan dan integratif dalam kajian epistemologi Islam, karena masing-masing bidang ini saling melengkapi dan mendukung. Keberadaan satu bidang ilmu tidak lantas menafikan keberadaan bidang yang lain. Pendukung dari satu bidang ilmu tertentu tidak bisa mengklaim sebagai satu-satunya sumber ilmu yang benar dan yang lain keliru. Sains yang empirik tidak boleh mengatakan bahwa hanya yang riil itulah yang logis, sebagaimana juga filsafat yang rasional tidak bisa menyatakan bahwa hanya yang logis itulah yang riil. Begitu juga agama tidak boleh menafikan peran dan keberadaan pengetahuan yang empirik dan rasional, dan menyatakan bahwa hanya wahyu ilahi atau intuisi sebagai satu-satunya sumber otoritas kebenaran yang diterima. Ketiga bidang ilmu ini adalah kesatupaduan yang saling melengkapi dan menyempurnakan satu sama lainnya.

2. Pandangan Tentang Sumber Ilmu

Berpijak pada pandangan tentang hakikat ilmu dalam Islam, ada tiga sumber ilmu yang diyakini dan dipegangi umat Islam, yakni: sumber ilmu yang berasal dengan ayat-ayat *qauliyyah* (wahyu Tuhan); sumber ilmu yang terkait dengan ayat-ayat *kauniyyah* (alam semesta); dan sumber ilmu yang berhubungan dengan ayat-ayat *insâniyyah* (diri manusia). Ayat-ayat di sini dimaksudkan sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah yang menjadi tuntutan bagi manusia untuk dikaji secara intensif, sehingga dapat dipahami aturan main Tuhan yang terdapat padanya agar dapat dimanfaatkan untuk kehidupan umat manusia yang lebih baik.

a. Ayat-ayat *Qauliyyât*

Kedudukan Alquran sebagai ayat-ayat *qauliyyah* (*words of God*) menempati posisi yang sangat strategis, bahkan sering kali diposisikan lebih tinggi dibandingkan sumber epistemologi lain yang lazim dipergunakan semisal alam raya yang dikenal dengan ayat-ayat *kauniyyah* (*worlds of God*) ataupun ayat-ayat *insâniyyah*. Bahkan, tingkat kesahihannya dipandang lebih dapat diandalkan, karena ia merupakan firman Tuhan Sang Maha Pencipta, yang menciptakan alam raya dan diri manusia. Keberadaannya juga sekaligus menjadi sumber inspirasi dalam memandang sumber-sumber ilmu lainnya, karena dalam Alquran juga dibicarakan mengenai alam raya beserta proses penciptaannya serta banyak aspek dari kemanusiaan.

Terkait dengan dimensi keilmuan Alquran ini, ada dua pandangan umum yang mengemuka, yaitu: pandangan yang menyatakan bahwa Alquran merupakan sumber pengetahuan ilmiah dan pandangan yang menyatakan bahwa Alquran merupakan kitab petunjuk. *Pertama*, pandangan Alquran sebagai sumber pengetahuan ilmiah. Pandangan ini merupakan pandangan yang umum diyakini oleh mayoritas umat Islam. Pandangan yang menganggap Alquran sebagai sebuah sumber segala pengetahuan sejatinya bukanlah sesuatu yang khusus atau baru marak belakangan sebagaimana bisa disaksikan pada banyak karya intelektual muslim masa kini. Sebelum itu para ilmuwan terdahulu juga banyak yang memiliki pandangan yang serupa.[11] *Kedua*, pandangan bahwa Alquran adalah kitab

[11] Beberapa nama ilmuwan terdahulu yang meyakini bahwa Alquran telah mencakup semua ilmu antara lain al-Ghazali (w. 1111) dan al-Suyuthi (w. 911), sedangkan ilmuwan belakangan terdapat nama antara lain Abd al-Rahman al-Kawakibi (w. 1902), Musthafa Shadiq, Syaikh Muhammad Bakhit, Abd al-Razzaq Naufal, dan Ahmad Khan. Lebih lanjut lihat Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al Qur'an*, terj. Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 139; lihat juga Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan Bapak Tafsir Modern* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 130-131.

petunjuk. Pandangan ini merupakan reaksi atas pandangan pertama yang menyatakan bahwa Alquran memiliki dimensi keilmuan yang komprehensif. Al-Syathibi menolak argumentasi al-Ghazali, dan berpendapat bahwa para sahabat tentu lebih mengetahui Alquran dan apa-apa yang tercantum di dalamnya, tapi tidak seorang pun dari mereka yang menyatakan bahwa Alquran mencakup seluruh cabang ilmu.[12]

Sementara itu, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa hubungan antara Alquran dan ilmu bukan dengan melihat adakah teori relativitas atau bahasan tentang angkasa luar atau ilmu komputer yang tercantum dalam Alquran, tetapi yang lebih utama adalah melihat adakah jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu atau sebaliknya, serta adakah satu ayat Alquran yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang telah mapan. Dengan kata lain, meletakkannya pada sisi psikologi sosial, bukan pada sisi sejarah perkembangan ilmu.[13]

Lebih lanjut M. Quraish Shihab kemudian menyimpulkan mengenai hubungan Alquran dan ilmu dengan beberapa pernyataan, yakni: (1) Alquran adalah kitab hidayah yang memberikan petunjuk kepada manusia seluruhnya dalam persoalan-persoalan akidah, *tasyri'*, dan akhlak demi kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat; (2) Tiada pertentangan antara Alquran dengan ilmu; (3) Memahami hubungan Alquran dengan ilmu bukan dengan melihat adakah teori-teori ilmiah atau penemuan-penemuan baru tersimpul di dalamnya, tetapi dengan melihat adakah Alquran atau jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu atau mendorong lebih maju; (4) Membenarkan atau menyalahkan teori-teori ilmiah berdasarkan Alquran bertentangan dengan tujuan pokok atau sifat Alquran dan bertentangan pula dengan ciri khas ilmu; (5) Sebab-sebab

[12] Al-Syatibi, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t).

[13] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 41.

meluasnya penafsiran ilmiah (pembenaran teori-teori ilmiah berdasarkan Alquran) adalah akibat perasaan rendah diri dari masyarakat Islam dan akibat pertentangan antara golongan Gereja (agama) dengan ilmuwan yang diragukan akan terjadi pula dalam lingkungan Islam, sehingga cendekiawan Islam berusaha menampakkan hubungan antara Alquran dengan ilmu; dan (6) Memahami ayat-ayat Alquran sesuai dengan penemuan-penemuan baru adalah ijtihad yang baik, selama paham tersebut tidak dipercayai sebagai akidah *Qur'âniyyah* dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip atau ketentuan bahasa.

b. Ayat-ayat *Kauniyyât*

Pandangan bahwa kosmos atau alam raya sebagai sebuah sumber ilmu (sumber epistemologi) sudah hampir menjadi kesepakatan dari mayoritas para ilmuwan. Segenap aktivitas ilmiah di dunia sekarang ini ditujukan dalam upaya menyingkap berbagai rahasia yang melekat pada alam semesta ini, yang kemudian melahirkan berbagai teori dan hukum alam semisal teori tentang gravitasi, hukum berat jenis dsb.[14]

Dalam kaitannya posisi alam sebagai salah satu sumber ilmu ini, Alquran banyak menyebutkan dalam berbagai ayat, yang memerintahkan kepada manusia untuk mempelajari sistem dan skema penciptaan, keajaiban-keajaiban alam, sebab-sebab dan akibat-akibat seluruh benda yang ada, kondisi-

[14] Setidaknya terdapat lima unsur utama yang membangun alam, yakni ruang, waktu, materi, energi, dan informasi. Kelima unsur ini secara terpadu dan bersama-sama menjaga kesinambungan kerja alam. Selaras dengan semangat ini juga, alam pada dasarnya bukanlah benda mati yang bebas sepenuhnya diperlakukan oleh manusia. Ia sama dengan manusia, makhluk tuhan yang juga hidup sesuai dengan takdirnya dan tidak ada benda yang mati. Lihat Agus Mustofa, *Dzikir Tauhid* (Surabaya: PADMA Press, 2006), hlm. 18-33.

kondisi organisme hidup dan lain sebagainya serta mengambil pelajaran darinya.[15]

Sebagaimana bisa dilihat pada banyak ungkapan ayat Alquran, Allah telah menjadikan seluruh benda-benda yang ada di alam semesta sebagai tanda-tanda penciptaan-Nya, dan sistem alam sebagai rekaman perancang dan pemrogram yang Mahatahu. Kajian tentang alam dan apa-apa yang ada di dalamnya, sebagaimana disitir oleh Mahdi Ghulsyani, merupakan alat-alat atau cara yang sangat penting bagi manusia untuk mengetahui Allah dan mengenal keagungan penciptaannya.[16]

Keniscayaan alam sebagai sumber ilmu juga dapat dilihat dari banyak ayat dalam Alquran yang menjelaskan bahwa dengan mempelajari berbagai fenomena alam akan dapat menghasilkan hukum-hukum alam dan berbagai karakteristik benda serta organisme yang bermanfaat besar dalam upaya perbaikan kondisi hidup manusia. Karenanya, alam merupakan salah satu sumber ilmu yang penting bagi manusia sehingga berbagai "rahasia" yang masih kabur bisa tersingkap lebih jelas.[17] Alquran sendiri secara lugas telah menyatakan bahwa segala apa yang terdapat di langit dan bumi ini diperuntukkan bagi kepentingan manusia,[18]agar dapat dipergunakan dengan sebaik-baiknya. Untuk itu, ia harus dikaji secara mendalam untuk memahami berbagai jejak Ilahi dan melahirkan kesadaran kebertuhanan bagi manusia. Manusia sendiri telah ditetapkan menjadi khalifah Allah dipermukaan bumi. Khalifah ini selain bermakna wakil atau utusan Tuhan, juga sekaligus dapat

---

15 Lihat misalnya Q.S. 50: 6-8; Q.S. 88: 17-20; Q.S. 51: 20-21; Q.S. 3: 190-191; dan Q.S. 2: 164.

16 Lihat Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains*, hlm. 50-51.

17 Lihat Q.S. an-Na<u>h</u>l [16]: 12-16.

18 Lihat Q.S. Luqman [31]: 20; Q.S. al-Jatsiyah [45]: 13; dan Q.S. az-Zukhruf [43]: 12-13.

dimaknai sebagai penguasa dengan berbagai tanggung jawab yang harus dimiliki.[19]

Dalam upaya mengenal alam semesta dan hakikat benda ada beberapa cara yang lazim dikenalkan dalam kajian epistemologi Islam, yakni: indra, khususnya pada indra pendengaran dan penglihatan; akal serta pemikiran, yang dalam ruang lingkup yang terbatas dan sesuai dengan landasan-landasan serta dasar-dasarnya yang khusus, ia dapat menyingkap hakikat dengan pasti dan yakin; hati atau intuisi yang berkaitan dengan pengetahuan yang sifatnya pemberian (*knowledge by presence*); wahyu, yakni dengan perantara manusia pilihan (nabi dan rasul) dan memiliki kedudukan yang tinggi dapat menjembatani hubungan manusia dengan alam gaib.

c. Ayat-ayat *Insâniyyâh*

Manusia merupakan bagian dari alam, namun mengingat kompleksitas fungsi atau tugas yang harus dilaksanakannya serta keberadaannya yang menjadi subjek istimewa sekaligus juga objek kajian yang menarik dan melahirkan berbagai ragam keilmuan, membuatnya ditempatkan pada posisi tersendiri sebagai bagian dari sumber ilmu. Sebagai sumber ilmu, manusia dapat dikelompokkan kepada beberapa bagian. *Pertama*, berkaitan dengan tabiat atau internal dirinya, yang menjadi lahan kajian psikologi dan filsafat. *Kedua*, berkenaan dengan perbuatan manusia dalam kurun rentang perjalanan waktu yang kemudian menjadi lahan garapan sejarah. *Ketiga*, berhubungan dengan interaksi manusia dengan yang lainnya, baik dengan sesama manusia maupun dengan alam sekitar, yang menjadi perhatian bidang antropologi, sosiologi dan arkeologi, politik, hukum, dan lain sebagainya.

---

[19] Lihat Q.S. al-An'am [6]: 165.

Keberadaan manusia secara ontologi menempati kedudukan dan posisi yang sangat strategis dalam kajian keislaman tradisional. Manusia dalam tradisi sufi sering dinyatakan dengan tiga sebutan: (1) sebagai tujuan akhir dari penciptaan; (2) sebagai miniatur dari alam semesta (mikrokosmos); dan (3) sebagai cermin atau bayangan Tuhan. Manusia sebagai tujuan akhir dari penciptaan ini secara implisit dinyatakan dalam berbagai ayat Alquran yang menjelaskan bahwa alam dan semua yang terdapat di dalamnya diperuntukkan bagi manusia. Ibnu 'Arabi ketika mengomentari suatu hadis qudsi yang berbunyi: "Kalau bukan karenamu, tidak akan Kuciptakan alam semesta ini", menyatakan bahwa meski hadis ini ditujukan kepada Nabi Muhammad saw., namun ia juga dapat diterapkan pada manusia secara umum. Nabi Muhammad saw. dalam hal ini merupakan simbol dari kesempurnaan pencapaian yang berhasil diraih oleh seorang anak manusia.[20]

Sementara itu, Jalaluddin Rumi membandingkan keberadaan manusia seperti halnya buah pada pohon. Buah senantiasa muncul di akhir, tetapi ia merupakan tujuan utama sebuah

---

[20] Menurut Ibnu Arabi, *insan kamil* adalah bentuk yang paling sempurna di antara ciptaan-Nya. *Insan kamil* merupakan miniatur alam (mikrokosmos) yang dapat mengenali diri dan Tuhannya. Karena alasan inilah maka manusia ditunjuk sebagai khalifah di muka bumi. Jadi, kemunculan *insan kamil* adalah esensi kecemerlangan dari cermin alam, yang merupakan *tajallî* (penampakkan diri) Tuhan sebagai *al-Haqq* pada manusia yang tinggi citra wujudnya. Dan sosok Nabi Muhammad saw. adalah prototipe untuk mencapai kualitas paripurna sebagai manusia atau biasa disebut dengan *insan kamil*. Hakikat proses perjalanan dari perjuangan dan dakwah Nabi Muhammad saw. adalah proses pembelajaran dan pendidikan dari Allah swt. tentang tugas dan tanggung jawab manajerial diri, makhluk, dan alam semesta di hadapan-Nya. Tugas dan tanggung jawab sebagai *'Abd Allâh* (hamba Allah) secara vertikal serta tugas dan tanggung jawab diri sebagai *khalifatullâh* (pengganti Allah) secara horizontal. Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian: Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian dalam Diri* (Yogyakarta: Al Manar, 2008), hlm. 74; lihat juga idem, *Prophetic Intelligence (Kecerdasan Kenabian): Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani* (Yogyakarta: Al Manar, 2008), hlm. 222.

pohon. Manusia adalah buah alam. Meskipun dia tumbuh belakangan, namun karena buah itulah maka pohon itu ada. Manusia disebut sebagai mikrokosmos karena padanya melekat berbagai unsur yang ada pada kosmos. Seperti halnya buah yang padanya terkadang terdapat semua unsur pohon yang melahirkannya seperti akar, batang, cabang, dahan, dan ranting, demikian juga pada diri manusia terdapat seluruh unsur kosmos seperti mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan bahkan juga mencakup unsur malaikat dan Tuhan.[21]

Manusia sebagai cermin Tuhan sangat terkait ketika manusia telah dapat memanfaatkan secara maksimal potensi jiwa mereka. Manusia yang telah membersihkan hatinya sampai pada tingkat kehalusan yang sempurna, dia dapat memantulkan sifat-sifat Ilahi yang inheren dalam dirinya. Menurut al-Jilli, ketika seseorang telah mampu memantulkan sifat-sifat Ilahi di dalam dirinya, maka ia berhasil menghapus sifat keakuannya, dan akan menjadi tempat manifestasi bukan saja sifat-sifat Ilahi, tetapi juga *asma* (nama-nama), *af'al* (perbuatan), dan bahkan *dzat* (esensi).[22]

Posisi manusia sendiri dalam konteks pengembangan ilmu dapat dilihat dari dua segi. Pada posisi sebagai objek ilmu, yakni menjadi sumber ilmu atau dapat disebut sebagai ayat-ayat *insâniyyah*. Ada banyak aspek yang dapat dilihat dari diri manusia, baik sebagai individu yang mandiri; interaksi dengan individu lain atau dengan alam sekitar; kehidupan dalam komunitas; maupun dalam rentang perjalanan waktu (sejarah) serta lain sebagainya. Dalam konteks keilmuan, kajian yang membahas tentang persoalan kemanusiaannya ini lazim disebut dengan ilmu sosial humaniora. Ada beragam disiplin ilmu yang membahas tentang persoalan manusia dengan segala

[21] Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), hlm. 72.

[22] *Ibid.*, hlm. 76.

dinamika yang meliputinya. Selanjutnya pada posisi sebagai subjek, manusia dalam hal ini berposisi sebagai pelaku ilmu, yakni subjek yang melakukan berbagai kajian atau penelitian dalam upaya pembangunan ilmu. Dalam melakukan kerja ini, ada beberapa alat-alat epistemologi yang dapat dipergunakan, yakni indra, akal dan hati.[23]

B. ILMU PADA MASA KEJAYAAN PERADABAN ISLAM

1. Makna Kejayaan Peradaban Islam dan Faktor-faktor Pendukung

Umat Islam, sebagaimana dikemukakan banyak ahli sejarah, pernah menorehkan kegemilangan peradaban pada sekitar kurun ke-7 sampai dengan ke-13 Masehi, bahkan beberapa abad setelahnya pun pengaruh itu masih sangat terasa kuat di Eropa. Pada abad-abad yang disebut sebagai masa keemasan Islam (*the golden age of Islam*) ini, peradaban muslim menjadi mercusuar peradaban dunia dan pelopor kecemerlangan di bidang ilmu, dengan jumlah perpustakaan beserta koleksinya yang sangat banyak.[24]

Pada masa kejayaan itu, dunia Islam dikenal dengan para ilmuwan yang menguasai beragam displin keilmuan. Di bidang teologi terdapat nama al-Asy'ari (w. 935) dan al-Maturidi (w. 944); di bidang sastra ada nama al-Jahiz (w. 780) dan Ibn

---

[23] Murtadha Muthahhari menyebut akal dan hati sebagai sumber dalam epistemologi yang berlaku dalam Islam. Menurutnya, pada akal, alat epistemologi yang berlaku yaitu *qiyas* (silogisme), logika dan demonstrasi (*burhan*). Adapun pada hati, alat epistemologi yang berlaku yaitu dengan penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*). Lihat Murtadha Muthhahhari, *Mengenal Epistemologi Islam,* hal. 85.

[24] Untuk diskusi lebih lanjut tentang persoalan ini, lihat misalnya Philip K. Khitti, *History of the Arab from the Earliest Times to the Present* (New York: St. Martin Press, 1968), hlm. 365-406; De Lacy O'Leary, DD., *Arabic Thought and Its Place in History* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968), hlm. 109, 136, dan 181; dan Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 165-364.

Qutaybah (w. 828); di bidang sejarah dan geografi muncul nama al-Baladhuri (w. 820) dan al-Ya'kubi (w. 897); di bidang sufisme dikenal sosok al-Muhasibi (w. 857), Abu Yazid al-Bisthami (w. 875), dan al-Hallaj (w. 922); di bidang kedokteran mengemuka nama-nama seperti al-Razi (w. 923-32) dan Ibn Sina (w. 1037); di bidang matematika dan astronomi tampil al-Khawarizmi (w. setelah 846) dan Ibn Haitsam (w. 1039); dan di bidang filsafat ada al-Kindi, al-Farabi (870), dan Ibn Sina (980). Merekalah sebagian para ilmuwan yang menandai kecemerlangan dan supremasi ilmu peradaban muslim.

Sebagai gambaran pencapaian bidang ilmu dan status yang istimewa pada masa kejayaan peradaban Islam, pada kurun awal 750 M, Khalifah Bani Abbasiyah, Harun al-Rasyid, telah mendirikan observatorium di Damaskus, di mana kajian astronomi dan berbagai eksperimen dilakukan. Banyak ahli astronomi muslim seperti al-Farghani (850 M), al-Battani (858-929 M), dan Tsabit bin Qurra (826-901 M) berhasil melakukan eksperimen dan merumuskan teori sehingga pandangan kosmologi Islam lebih maju. Ada juga observatorium seperti di Raqqa yang dibangun oleh al-Battani; di Syiraz yang dibangun oleh Abdurrahman al-Sufi; di Hamadan yang dipakai oleh Ibnu Sina; di Maragha yang dibangun oleh Hulagu Khan pada tahun 1261 M dan digunakan oleh Nasr al-Din al-Thusi. Selain itu, ada juga di Samarkhanda yang dibangun oleh Ulugh Beh di mana para ilmuwan seperti Qadizallah, Ali Qush, dan Ghiyats al-Din al-Khasyani menghasilkan banyak kajian astronomi dan eksperimen.[25]

Kemajuan di bidang ilmu yang dicapai oleh umat Islam selama berabad-abad tersebut tentu bukan sesuatu yang datang tiba-tiba, tetapi melalui proses yang melibatkan banyak faktor

[25] Lihat Umar A. M. Kasule, "Revolusi Ilmu Pengetahuan: Kenapa terjadi di Eropa Bukan di Dunia Muslim?" dalam majalah *ISLAMIA*, Tahun 1, No. 3/September-Nopember 2004, 83-84.

yang mendukung berbagai pencapaian tersebut. Ada banyak faktor yang dapat menjelaskan cikal bakal lahirnya kejayaan ilmu di dunia muslim. Beberapa yang terpenting dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, motivasi agama. Sebagaimana diketahui, banyak ayat Alquran dan hadis Nabi yang mendorong umat Islam agar membaca, melakukan observasi, melakukan eksplorasi, melakukan ekspedisi, dan sejenisnya, yang menjadi sumber inspirasi dan motivasi terbesar bagi umat Islam untuk senantiasa mengkaji dan mengembangkan ilmu. Seorang sarjana muslim kontemporer terkemuka, yang pernah meraih penghargaan Nobel di bidang fisika, Profesor Abdus Salam, memberikan ilustrasi terkait motivasi yang mendorong pengembangan sains di masa keemasan Islam. Menurutnya, alasan mengapa umat Islam mencari dan mengembangkan sains, yaitu karena mereka mengikuti perintah yang diulang-ulang Alquran dan Rasulullah. Dengan mengutip pandangan Muhammad Ijazul Khatib, Salam menyatakan:

> Tak ada yang lebih menekankan pentingnya sains daripada kenyataan bahwa berbeda dengan bagian legislatif yang hanya terkandung dalam 250 ayat saja, 750 ayat Alquran -hampir seperdelapan seluruh isinya- menegur orang-orang mukmin untuk mempelajari alam semesta, untuk berpikir, untuk menggunakan penalaran yang sebaik-baiknya, dan untuk menjadikan kegiatan ilmiah ini sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan umat.[26]

Begitu gencar ayat-ayat tentang ilmu ini didengungkan, sehingga mencari atau menuntut ilmu diyakini sebagai kewajiban atas setiap individu muslim, dengan implikasi dosa bagi mereka yang tidak melakukannya. Pada tataran praktis, doktrin ini membawa dampak positif. Ia mendorong dan

[26] Abdus Salam, *Sains dan Dunia Islam*, terj. A. Baiquni (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 16

mempercepat terciptanya masyarakat ilmu (*knowledge society*) dan budaya ilmu (*knowledge culture*).

Kedua, dukungan dan perlindungan politis dari penguasa. Dukungan dan perlindungan politis dari penguasa saat itu juga turut berperan penting, mengingat implikasi finansial serta sosialnya. Konflik antar penguasa muslim saat itu tidak lantas kemudian ikut membelenggu aktivitas para ilmuwan. Mereka dengan bebas dapat berpindah patron kepada penguasa yang sedang dalam konflik politik, dengan suatu keyakinan bahwa mereka akan diterima dengan penuh penghormatan karena penghargaan masing-masing penguasa muslim tersebut terhadap ilmu. Para pencari ilmu ataupun cendekiawan dengan leluasa dan aman bepergian dan merantau ke pusat-pusat pendidikan dan keilmuan, dari Seville ke Baghdad, dari Samarkand ke Madinah, dari Isfahan ke Kairo, atau dari Yaman ke Damaskus. Ini belum termasuk mereka yang menjelajahi seluruh pelosok dunia Islam semisal Ibnu Jubayr (w. 1217 M) dan Ibnu Bathutah (w. 1377 M).[27] Para ilmuwan seperti Ibnu Sina, Ibnu Thufail, Nashiruddin al-Thusi, dan lain-lain biasa berpindah dari satu tempat ke tempat lain mengikuti patronnya.[28]

Sinergisitas yang bagus antara penguasa (pemerintah) dengan para ilmuwan, yang disertai dengan tradisi ilmiah atau budaya ilmu yang sangat kuat serta kesejahteraan warga yang memadai, telah menjadikan pencapaian yang luar biasa dari bangsa Arab Badui yang dahulunya sangat terkebelakang

---

[27] Perbincangan sekitar pengembaraan mencari ilmu yang dilakukan oleh para intelektual muslim pada saat itu dapat dilihat pada kajian Ian R. Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam* (Richmond: Curzon Press, 1996); lihat juga idem, *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Medievel and Modern Islam* (Richmond: Curzon Press, 1993).

[28] Diskusi mengenai pentingnya patron ini, lihat Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

dan tidak pernah diperhitungkan dalam percaturan peradaban dunia, secara tiba-tiba bangkit menjadi pemimpin peradaban dan memberikan berhasil memberikan sumbangan yang sangat berharga pada berbagai bidang keilmuan seperti astronomi, matematika, kimia, fisika, hingga filsafat, yang pada gilirannya menjadi tonggak kemajuan dan pencapaian dunia modern saat ini.

Ketiga, faktor ekonomi. Stabilitas ekonomi memiliki peran yang tidak kalah penting dalam membangun lingkungan ilmu yang kondusif. Kesejahteraan dan kemakmuran yang dirasakan masyarakat muslim pada masa itu membuka peluang bagi individu untuk mengembangkan diri (aktualisasi diri) dan mencapai apa yang diinginkan. Salah satu bentuk aktualisasi yang muncul adalah keterlibatan mereka di bidang pengembangan ilmu.[29]

Keempat, faktor konflik. Luasanya teritorial kekuasaan Islam menyebabkan kekuasaan tidak berada pada satu tangan. Ada banyak kerajaan atau kesultanan Islam, yang terkadang antara mereka terlibat konflik bahkan peperangan. Dalam sejarah Islam, konflik internal bukanlah sesuatu yang baru lahir belakangan. Pada masa sahabat, peperangan juga telah terjadi semisal Perang Jamal ataupun Perang Shiffin. Demikian juga pada masa-masa sesudahnya, peperangan antarumat bukanlah sesuatu yang aneh. Bermula dari konflik politik, kemudian masuk ke dalam ranah keagamaan. Lahirnya aliran-aliran kalam dalam Islam merupakan contoh kuat dari konflik politik yang merambah ke ranah keagamaan dan melahirkan karya-karya kalam.

---

[29] Lihat juga Syamsuddin Arif, "Sains di Dunia Muslim: Telaah Historis Sosilogis", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Tahun II, No. 6/Juli-September 2005, hlm. 89-90.

Pengaruh konflik dalam bidang ideologi juga diyakini memberikan pengaruh kuat dalam melahirkan berbagai corak tradisi intelektual Islam. Al-Jabiri misalnya membagi tiga wilayah utama kekuasaan dunia Islam yang ternyata berhubungan erat dengan model epistemologi yang dikembangkan. Ada tiga model epistemologi yang ungkapkannya, yakni: *bayani, irfani,* dan *burhani*.[30]

Epistemologi *bayani* beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan adalah wahyu (teks) atau penalaran dari teks. Epistemologi *bayani* merupakan suatu cara untuk mendapatkan pengetahuan dengan berpijak pada teks, baik secara langsung maupun tidak langsung. Tradisi ini berkembang pada kekuasaan Islam Sunni bagian Timur.[31] Epistemologi *irfani* beranggapan bahwa ilmu pengetahuan adalah kehendak. Epistemologi ini memiliki metode yang khas dalam mendapatkan pengetahuan, yaitu *kasyf*. Tradisi ini dipelihara pada kekuasaan Islam Syi'ah.[32] Epistemologi *burhani* berpandangan bahwa sumber ilmu pengetahuan adalah akal. Akal menurut epistemologi ini mempunyai kemampuan untuk menemukan berbagai pengetahuan, bahkan dalam bidang agama sekalipun akal mampu untuk mengetahuinya, seperti masalah baik dan buruk. Tradisi ini muncul pada kekuasan Islam di wilayah Barat.[33] Dengan pembagian pada tiga ranah epistemologi ini, al-Jabiri bermaksud menjelaskan bahwa warisan khazanah intelektual Islam sangat terkait erat dengan corak atau bias epistemologi yang dianut.

---

[30] Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyat Aqli al-Arabî: Dirâsat Ta'lîliyyât Naqdiyyât Li Nadhami al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyyat*, (Beirut: Markas al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), hlm. 556.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*, hlm. 252.

[33] *Ibid.*, hlm. 383-384.

2. Posisi Ilmu pada Masa Kejayaan Islam

Lahirnya tradisi keilmuan di dunia Islam sebagaimana disinyalir Adi Setia dapat dilihat pada dua perkembangan utama. *Pertama*, perkembangan internal berupa proses peralihan bangsa Arab dari pandangan hidup (*worldview*) keberhalaan tak rasional kepada akidah atau pandangan ke-tauhid-an rasional, karena pengaruh sistem nilai dan sistem berpikir anjuran Alquran yang menjelma dalam kata dan pribadi Nabi, yakni sunnah kenabian. *Kedua*, berupa pengambilalihan ilmu-ilmu sains dan filsafat dari peradaban-peradaban bertetangga yang sudah matang tahap keilmuannya, seperti Yunani di Syams dan Mesir yang ditakluki, Persia, dan India.[34]

Semangat umat yang sangat menghargai ilmu pada masa kejayaan Islam dapat diamati pada masa kekuasaan Bani 'Abbasiyah, khususnya pada waktu Khalifah al-Ma'mun (berkuasa sejak 813-833 M). Penerjemahan buku-buku non-Arab ke dalam bahasa Arab terjadi secara besar-besaran dari awal abad kedua hingga akhir abad keempat hijriyah. Perpustakaan besar Bait al-Hikmah didirikan oleh Khalifah al-Ma'mun di Baghdad yang kemudian menjadi pusat penerjemahan dan intelektualitas.

Buku-buku yang diterjemahkan terdiri dari berbagai bahasa, mulai dari bahasa Yunani, Suryani, Persia, Ibrani, India, Qibti, Nibti, dan Latin. Di antara banyak pengetahuan dan kebudayaan yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, karya-karya klasik Yunani adalah yang paling banyak menyita perhatian, khususnya karya-karya filsuf besar Yunani seperti Plato dan Aristoteles.[35]

---

[34] Lihat Adia Setia, "Melacak Ulang Asal-Usul Filsafat dan Sains Yunani", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Vol. III, No. 1, 2006, hlm. 112-113.

[35] Untuk kebudayaan Persia dan India, terjemahan umumnya hanya meliputi masalah-masalah astronomi, kedokteran, dan sedikit tentang ajaran-ajaran agama.

Dalam persoalan penerjemahan ini sebagaimana dikemukakan oleh Jamil Saliba, ada dua motivasi yang mendorong gerakan penerjemahan yang sudah dimulai sejak zaman Bani Umayah dan kemudian menemukan puncaknya pada dinasti Bani 'Abbasiyah, yakni motivasi praktis dan motivasi kultural. Pada motivasi praktis, ada kebutuhan pada bangsa Arab saat itu untuk mempelajari ilmu-ilmu yang berasal dari luar Islam seperti kimia, kedokteran, fisika, matematika, dan falak (astronomi), yang secara praktis dianggap dapat membantu meringankan urusan-urusan yang berkenaan dengan hajat hidup umat Islam ketika itu. Ilmu-ilmu ini secara praktis memang langsung berhubungan dengan hajat hidup umat Islam dalam menyelesaikan masalah-masalah seperti penentuan waktu shalat, hukum *faraidh* (pembagian harta waris), masalah kesehatan, dan lain sebagainya.[36]

Pada motivasi kultural, ada kebutuhan pada masyarakat Islam untuk mempelajari kebudayaan-kebudayaan Persia dan Yunani untuk menguatkan sistem hukum Islam dan menangkal akidah yang datang dari luar Islam. Ketika terjadi gelombang kebudayaan luar dalam dunia Islam yang meliputi akidah kaum Majusi dan kaum Dahriah, Kekhalifahan 'Abbasiyah mengangap perlu bagi kaum muslim untuk mempelajari ilmu-ilmu logika serta sistem berpikir rasionalis lainnya untuk menangkal akidah yang datang dari luar itu. Umat Islam dianjurkan untuk mempelajari logika Aristoteles, agar dapat berdebat dengan keyakinan yang datang dari luar.[37]

Al-Biruni (w. 1048) dalam *Tahqîq ma li al-Hind min Maqulah* (Kebenaran Ihwal Kepercayaan Rakyat India) menguraikan kepercayaan fundamental orang-orang Hindu dan menyejajarkannya dengan filsafat Yunani. Sementara, Ibnu al-Muqaffa' (w. 759) dalam *Kalîlah wa Dimnah* (Fabel-fabel Tentang Guru) diterjemahkan dari bahasa Sansekerta yang merupakan pengetahuan sastra Persia.

[36] Lihat Jamil Shaliba, a*l-Falsafah al-'Arabiyah* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnani, 1973), hlm. 107.

[37] *Ibid*.

Proses penerjemahan yang berlangsung sekitar dua abad ini telah membawa pengaruh yang besar bagi umat Islam saat itu. Hal ini karena proses penerjemahan menjadi mediator dalam dialog antara kebudayaan pengetahuan pra-Islam dengan umat Islam yang sedang haus ilmu. Khazanah kebudayaan besar Yunani, Persia, dan India yang mulai ditinggalkan di negerinya sendiri, mendapatkan sambutan yang sangat luar biasa di dunia Islam. Sampai-sampai seorang khalifah bersedia membayar sebuah buku yang sudah diterjemahkan dengan nilai emas seberat buku tersebut. Selain itu, motivasi ini juga dilatarbelakangi oleh keyakinan umat Islam saat itu bahwa peradaban hanya dapat dibangun dengan ilmu yang kuat. Untuk melakukan proses tersebut, Islam yang baru saja berdiri tidak dapat melakukan tugas itu sendirian, melainkan harus dibantu dengan khazanah kebudayaan besar yang telah ada sebelumnya.

Perpaduan antara semangat umat Islam dengan kebudayaan pra-Islam melahirkan sebuah sintesa yang tidak sederhana. Sintesa yang dihasilkan tentunya bukan hanya sekadar penjiplakan ilmu sebelumnya, yang kemudian diberi label Islam karena telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Lebih dari itu, sintesa ini juga meliputi proses reproduksi yang banyak dilakukan oleh para ilmuwan muslim saat itu.

Pada masa kejayaannya, umat Islam senantiasa bersikap terbuka terhadap pemikiran dan tradisi yang berbeda di luarnya, bahkan tak jarang memberikan apresiasi yang sangat bagus, dengan mengadopsi dan menjadikannya sebagai bagian yang integral dari Islam itu sendiri. Refleksi dan manifestasi kosmopolitanisme Islam ini bahkan bisa dilacak dari sejarah paling awal kebudayaan Islam pada masa kehidupan Rasulullah saw. hingga generasi-generasi sesudahnya, baik dalam format

non material seperti konsep-konsep pemikiran, maupun yang material seperti seni arsitektur bangunan dan sebagainya.[38]

Selain itu, yang lebih mencengangkan lagi, meski harus diakui bahwa unsur Arab memiliki keistimewaan di dalam Islam,[39] akan tetapi sebagaimana dinyatakan Ibnu Khaldun, bahwa mayoritas ulama dan cendekiawan dalam agama Islam adalam *'ajam* (non Arab), baik dalam ilmu-ilmu syari'at maupun ilmu-ilmu akal. Kalaupun di antara mereka orang Arab secara *nasab*, tetapi mereka *'ajam* dalam bahasa, lingkungan pendidikan, dan gurunya.[40]

Para sarjana muslim pada masa kejayaan itu dengan leluasa menyerap, kemudian memodifikasi tradisi filsafat sains yang berangkat dari postulat-postulat Alquran dengan mengetengahkan tradisi berpikir empirikal-eksperimental. Usaha tersebut dilakukan dengan mendayagunakan perangkat-perangkat intelektual sebagai jalan mencari jawab tentang hakikat realitas, baik yang nyata maupun yang gaib. Dari revolusi filsafat di tangan kaum muslimin itu, lahirlah konsep ilmu atau sains yang tegak di atas postulat-postulat Qur'ani.[41]

Metode eksperimen dikembangkan oleh sarjana-sarjana Muslim pada abad keemasan Islam, ketika ilmu dan pengetahuan lainnya mencapai kulminasi antara abad ke-9 sampai ke-12. Semangat mencari kebenaran yang dimulai oleh pemikir-

---

[38] Untuk ilustrasi, lihat Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li al-Dirâsah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), hlm. 253; Badri Yatim, "Dari Mekah ke Madinah", dalam Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar baru Van Hoeve, 2002), hlm. 29-30.

[39] Tentang keistimewaan hubungan Islam dengan unsur Arab, lihat Muhammad Imarah, *al-Islâm wa al-'Urûbah* (Kahirah: al-Haihal al-Mashriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1996), hlm. 11-12.

[40] Lihat Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), hlm. 543.

[41] Lihat Syamsul Arifin dkk., *Spritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta: SIPRESS, 1996), hlm. 108.

pemikir Yunani dan hampir padam dengan jatuhnya Kekaisaran Romawi dihidupkan kembali dalam kebudayaan Islam. "Jika orang Yunani adalah bapak metode ilmiah," simpul H.G. Wells, "maka orang Muslim adalah bapak angkatnya." Dalam perjalanan sejarah, lewat orang Muslimlah, dan bukan lewat kebudayaan Latin, dunia modern sekarang ini mendapatkan kekuatan dan cahayanya.[42]

3. Transmisi Ilmu dari Dunia Muslim ke Barat

Melalui berbagai kajian terhadap akar genealogis dan asal muasal kemajuan peradaban Barat dewasa ini, banyak pakar sejarah yang menyatakan bahwa pencapaian yang diraih Barat, tidak akan pernah seperti sekarang ini tanpa ada pengaruh dan kontribusi yang diberikan Islam, khususnya pada masa-masa kejayaannya. Philip K. Hitti misalnya memaparkan bagaimana peran dari orang-orang Islam, khususnya yang ada di Spanyol dalam upaya melahirkan pembaruan di Eropa.

Orang Islam Spanyol mengarang salah satu daripada bab-bab yang gemilang dalam sejarah intelek pada zaman pertengahan Eropa. Di antara pertengahan abad ke-8 dan permulaan abad ke-13, orang Arab merupakan pemimpin utama dalam budaya dan peradaban seluruh dunia. Kedua bidang ini merupakan perantara untuk memulih, menambah, dan menyebar sains dan falsafah kuno yang telah memungkinkan pembaruan di Eropa Barat.[43]

Sains Islam sebagaimana juga dinyatakan Seyyed Hossein Nasr mempunyai pengaruh besar baik di Barat. Rentang antara abad ke-11 sampai dengan abad ke-13 Masehi, banyak karya-karya besar sains Islam diterjemahkan ke dalam bahasa Latin,

---

[42] Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988), hlm. 115.

[43] Philip K. Hitti, *The Arabs: A Short History*, hlm. 174-175.

terutama di Spanyol, Sisilia, dan Italia. Beberapa ilmuwan muslim seperti Ibnu Sina dan al-Razi menjadi nama yang sangat disegani di Barat.[44]

Pengaruh yang diberikan peradaban muslim ini mencakup berbagai bidang keilmuan. Dalam bidang matematika, al-Khwarizmi dan yang lainnya diajarkan di berbagai universitas Barat selama beberapa abad. Tabel-tabel astronomi yang dirakit di Barat dibuat berdasarkan *zijes* muslim. Karangan-karangan tentang aljabar yang ditulis kemudian pada abad pertengahan dan masa renaisans sebagian besar berdasar pada karya Khayyam. Karya-karya alkimia dan kimia secara persis dipergunakan, karena tidak ada perbendaharaan kata Latin yang sesuai dengan bidang ini. Namun, yang tidak kalah penting bahwa hampir seluruh risalah sains Islam yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin berasal dari bahasa Arab.[45]

Proses penerjemahan buku-buku berbahasa Arab ke dalam bahasa Latin hanyalah salah satu bentuk dari pengaruh yang diberikan oleh dunia muslim. Menurut kajian yang dilakukan Salma Khadra Jayyusi, setidaknya ada lima model transformasi kultur Islam ke dalam kebudayaan Barat, yaitu: (1) melalui cerita-cerita dan syair-syair yang ditransmisikan secara oral oleh orang-orang Barat; (2) dengan cara kunjungan atau turisme. Pada abad ke-7 M, Cordova adalah ibukota negara Islam yang menonjol dan merupakan kota paling berperadaban di Eropa, dan karena itu orang-orang Eropa berduyun-duyun mengunjungi tempat ini untuk belajar dari peradaban Islam; (3) melalui hubungan perdagangan dan politik resmi utusan yang dikirim dari kerajaan-kerajaan di Eropa ke dunia muslim; (4) dengan cara menerjemahkan karya-karya ilmiah orang Islam. Monastri-monastri Eropa, khususnya Santa Marie de Rippol,

---

[44] Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to The Modern World* (Chicago: Kazi Publication, Inc. 2003), hlm. 86-87.

[45] Philip K. Hitti, *The Arabs: A Short History*, hlm. 108.

pada abad ke-12 dan ke-13 M memiliki ruangan penyimpan mansukrip bagi sejumlah besar karya-karya ilmiah orang Islam untuk mereka terjemahkan; dan (5) melalui pendirian sekolah bagi para penerjemah di Toledo oleh raja-raja Eropa dalam rangka kelancaran proses penerjemahan, tepat sesudah pasukan Kristen merebut kembali kota tersebut pada tahun 1085. Tujuannya adalah untuk menggali ilmu Islam yang terdapat pada perpustakaan-perpustakaan bekas daerah kekuasaan muslim tersebut.[46]

Sementara itu, Umar A.M. Kasule menyatakan bahwa setelah mewarisi paradigma keilmuan dasar dari orang muslim, orang Barat kemudian membekali dirinya dengan ilmu yang dengan segala cara bertransformasi agar siap menyambut revolusi sains. Proses terpenting dari transformasi keilmuan ini adalah institusionalisasi. Orang Eropa membentuk institusi universitas. Aktivitas ini menjadi fondasi sains sejak abad pertengahan hingga sekarang ini.

Di universitas, ilmu dan sains diatur dengan baik. Filsafat natural lebih unggul di Barat karena dapat menyerap karya-karya filsafat agung ke dalam ilmu. Selain itu, dalam kelembagaan ini diperoleh kebebasan yang dinikmati oleh pengajar dan pelajar di universitas. Di samping penerjemahan dan universitas, faktor lainnya yang memungkinkan majunya tradisi keilmuan di Eropa adalah munculnya golongan ahli filsafat-teologi. Mereka berperan utama dalam menyokong filsafat sebagai lapangan studi yang penting. Pada dasarnya merekalah yang menyelamatkan filsafat dari kemarahan gereja. Dibandingkan kolega mereka di dunia Islam yang "memusuhi" filsafat, ahli teologi di Barat mencari kompromi antara filsafat dan teologi. Bahkan, jika perlu teologi memakai ide-ide filsafat.

[46] Salma Khadra Jayyusi sebagaimana dikutip oleh Hamid Fahmy Zarkasyi, "Akar Kebudayaan Barat", dalam majalah *ISLAMIA*, Vol. III, No. 2, Januari-Maret 2007, hlm. 24.

Fakta pertautan filsafat dan ahli teologi inilah yang menjelaskan paradoks mengapa filsafat Aristoteles yang tidak disukai Gereja dapat tumbuh di universitas abad pertengahan, padahal saat itu universitas di bawah perlindungan Gereja. Begitu menyokong filsafat, para ahli teologi ini memberikan fasilitas studi di universitas. Bahkan, mereka menjadikan filsafat menjadi syarat bagi pelajar yang ingin meraih gelar teologi dan diharuskan mendapatkan nilai tinggi dalam filsafat. Maka wajar kemudian apabila para saintis terkenal masa itu pada saat yang sama juga ahli teologi. Sosok seperti Magnus, Robert Grosseteste, Joh Pecham, Theodoric dari Freiberg, Thomas Brandwardine, Nicole Oresme, dan Henry dari Langenstein mewakili fakta ini.[47]

Suasana damai di Eropa menjelang abad ke-17 Masehi sangat mendukung aktivitas keilmuan di sana. Stabilitas sosial dan politik juga berarti stabilitas mental, yang tanpanya kemajuan intelektual tidak akan terwujud. Eropa Barat tidak pernah mengalami teror seperti dialami dunia muslim yang dilakukan bangsa Mongol dan pasukan Salib. Kemakmuran ekonomi juga berkaitan erat dengan suasana damai di Eropa. Kota-kota di sana pada umumnya lebih makmur dibandingkan dengan kesultanan di dunia muslim. Orang Eropa menemukan dunia melalui lautan dan daratan, bukan hanya sekadar rencana lahirnya ide-ide gemilang dan sumber kemakmuran ekonomi atau misi suci keagamaan dengan semboyan *gold*, *gospel*, dan *glory*, tetapi juga sebuah petualangan untuk mencari ilmu.

Berangkat dari pengaruh besar yang disuntikkan oleh kebudayaan muslim di samping tentu saja proses internal yang berlaku dalam kebudayaan Barat sendiri, telah melahirkan berbagai gerakan revolusi yang berhubungan erat dengan

[47] Umar A.M. Kasule, "Revolusi Ilmu Pengetahuan: Kenapa Terjadi di Eropa Bukan di Dunia Muslim?", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Tahun I No. 3/September-Nopember 2004, hlm. 90-91.

semangat untuk terus melakukan berbagai kajian dan terobosan di bidang ilmu. Penguasaan yang mumpuni di bidang ilmu inilah yang kemudian diyakini memainkan peranan penting dalam mengantarkan peradaban Barat untuk menjadi superior sebagaimana dahulu juga berlaku pada peradaban muslim.

Penguasaan pada bidang ilmu sains inilah sebagaimana dijelaskan Cemil Akdogan, yang menjadi rahasia sejati kemajuan Barat. Ia merupakan kerja abstrak yang berbuah pada kemampuan teknologi. Secara salah kaprah, bangsa-bangsa Islam menurut Akdogan mengidentifikasi peradaban Barat dengan piranti teknologi seperti kendaraan, alat-alat listrik, televisi, radio, telepon, pesawat, senjata nuklir dsb., dan kemudian mencoba mengimitasinya yang pada akhirnya merugikan diri sendiri. Kemampuan teknologi Barat adalah aplikasi pengetahuan ilmiah. Tanpa penguasaan landasan ilmiah, hanya memproduksi piranti-piranti teknologi melalui imitasi sangatlah berisiko. Apabila hal ini dipaksakan, maka bangsa-bangsa muslim tidak akan pernah dapat berhasil mengambil alih kepemimpinan ilmiah dari Barat, supremasi Barat dalam teknologi berbasis sains akan terus berlanjut.[48]

Dengan penguasaan dan pemanfaatan teknologi yang berbasis sains ini, kemajuan Barat berkembang dengan sangat pesat tanpa dapat dibendung lagi. Dewasa ini, bahkan para ilmuwan mereka sering kali mempengaruhi kebijakan-kebijakan pemerintahan ataupun industri-industri, dan juga mendapatkan posisi-posisi tinggi pada hampir setiap cabang pemerintahan. Sebagai misal di Amerika Serikat, mereka memberikan nasihat kepada Presiden dan Kongres, khususnya tentang isu-isu penting yang bersifat ilmiah.[49]

---

[48] Lihat Cemil Akdogan, “Asal-usul Sains Modern dan Kontribusi Islam” (Part I), dalam Majalah *Islamia*, Tahun 1 No. 4/Januari-Maret 2005, hlm. 93-94.

[49] Lihat Cemil Akdogan, “Asal-usul Sains Modern dan Kontribusi Islam” (Part II), dalam Majalah *Islamia*, Tahun 1 No. 5/April-Juni 2005, hlm. 84.

C. ISLAM DALAM PERKEMBANGAN PERADABAN MODERN

1. Krisis Ilmu di Dunia Muslim

Seolah mengikuti hukum sejarah, setelah beberapa abad berada di puncak memimpin peradaban dunia, umat Islam memasuki fase kemunduran. Bahkan berikutnya, nasib tragis menimpa umat yang peradabannya pernah menjadi mercusuar dunia dengan supremasi dan superioritas mereka di bidang ilmu. Mereka mengalami kehinaan dan ketertindasan dalam penjajahan. Kemiskinan dan kebodohan menjadi karakteristik yang sering dilekatkan padanya. Nurcholish Madjid memberikan ilustrasi tentang realitas yang menyedihkan dari umat Muhammad ini:

> Dewasa ini dunia Islam praktis merupakan kawasan bumi yang paling terkebelakang di antara penganut agama-agama besar. Negeri-negeri Islam jauh tertinggal oleh Eropa Utara, Amerika Utara, Australia, dan Selandia Baru yang Protestan; oleh Eropa Selatan dan Amerika Selatan yang Katolik Romawi; oleh Eropa Timur yang Katolik Ortodoks; oleh Israel yang Yahudi; oleh India yang Hindu; oleh Cina (*giant dragon*), Korea Selatan, Taiwan, Hongkong, dan Singapura (*little dragon*) yang Budhis-Konfusianis; oleh Jepang yang Budhis Taois; dan oleh Thailand yang Budhis. Praktis tidak satu pun agama besar di muka bumi ini yang lebih rendah kemajuan ilmu dan teknologi (iptek)-nya daripada Islam. Dengan perkataan lain, di antara semua penganut agama besar di muka bumi ini, para pemeluk Islam adalah yang paling rendah dan lemah dalam hal sains dan teknologi.[50]

Kondisi umat Islam tersebut pasca tragedi WTC (W*orld Trade Center*) di Amerika Serikat pada 11 September 2001, semakin memprihatinkan. Karena Islam, sebagai salah satu agama yang memiliki pemeluk terbesar di dunia 'seolah' menjadi

[50] Lihat Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Paramadina: Jakarta, 1997), hlm. 21-22.

'tersangka utama' berbagai gerakan kekerasan yang disebut terorisme dan menjadi musuh peradaban dunia dan kemanusiaan. Kondisi aktual umat Islam ini tampaknya semakin mempertegas sinyalemen yang dikemukakan Shabbir Akhtar bahwa dahulu orang (Barat) berkata, "Islam adalah agama terbaik dengan penganut terburuk, sesudah Salman Rushdie banyak yang berkata, Islam adalah agama terburuk dengan para penganut yang terburuk pula."[51]

Melihat realitas yang cukup memprihatinkan dari umat Islam dewasa ini, yang diyakini bersumber pada inferioritas umat Islam di bidang ilmu, maka pertanyaan yang sering dilontarkan, apakah yang menyebabkan kemunduran umat Islam di bidang ilmu tersebut? Ada banyak jawaban dan pandangan tentang penyebab kemunduran umat Islam. Berikut ini sebagian analisis yang dikemukakan oleh beberapa ahli yang mengkaji tentang perkembangan ilmu di dunia muslim.

Profesor Abdul Hamid Sabra, pakar sejarah sains dari Universitas Harvard, menyatakan bahwa kemunduran hanyalah salah fase dari perkembangan ilmu di dunia muslim, yang disebut sebagai appropriasi. Sebelum itu telah ada fase-fase yang mendahului, yakni fase pertama berupa fase peralihan atau akuisisi, yaitu proses masuknya sains Yunani ke wilayah Islam sebagai tamu yang diundang, dan bukan

---

[51] Salman Rushdi adalah penulis novel *The Satanic Verses*, yang isinya sangat provokatif dan menghina Nabi, dan kemudian memunculkan fatwa mati dari pemimpin revolusi Iran, Ayatullah Khomeini dan pembakaran novel tersebut oleh kalangan muslim di Inggris, sehingga menimbulkan pandangan bahwa Islam itu anti ilmu. Ziauddin Sardar menceritakan masa-masa yang tidak nyaman hidup dalam komunitas Barat, yaitu ketika secara pribadi, ungkap Sardar dia sangat membenci novel tersebut, yang menghantam semua keyakinan yang dia pegangi, tetapi lahirnya fatwa Khomeini alih-alih bisa menyelesaikan masalah, malah semakin memperburuk citra Islam di Barat sebagai agama yang jauh dari tradisi ilmiah, tidak mampu menjawab suatu gugatan, melainkan dengan sebuah fatwa. Lihat Ziauddin Sardar, *Desperately Seeking Paradise: Kisah Perjalanan Hidup Seorang Muslim Skeptis* (Jakarta: PT Diwan Publishing, 2006).

sebagai penjajah. Fase kedua, yaitu kelanjutan fase pertama, berupa penerimaan atau adopsi. Fase yang ketiga, yaitu fase asimilasi dan naturalisasi, yang merupakan fase kematangan, yang berlangsung sekitar 500 tahun lamanya. Baru kemudian selanjutnya fase yang keempat, yaitu appropriasi. Pada tahap ini, aktivitas saintifik mengalami reduksi karena lebih diorientasikan untuk memenuhi kebutuhan praktis. Wilayah dan peran sains menyempit menjadi sekadar pelayan agama.[52]

Pandangan Sabra yang menyatakan adanya penyempitan wilayah dan peran sains sebagai pelayan agama ini, dipertegas lagi oleh David A. King, seorang ahli sejarah astronomi Islam dari Universitas Frankfurt, yang menilai bahwa posisi aritmatika di dunia muslim dianggap penting karena merupakan alat yang berguna untuk menghitung pembagian harta warisan. Sementara itu, astronomi dan geometri (trigonometri) diajarkan untuk membantu menetapkan jadwal shalat dari waktu ke waktu dan menentukan arah kiblat.[53]

Adapun David C. Lindberg menyebut ada tiga faktor utama yang menyebabkan kemunduran sains di dunia muslim. *Pertama*, oposisi kaum konservatif. Pertentangan kaum konservatif terhadap sains dan saintis semakin lama semakin gencar, ditunjukkan antara lain pada kasus "pembakaran" buku-buku sains dan filsafat yang terjadi di Cordova. *Kedua*, krisis ekonomi dan politik. Harus diakui bahwa krisis ekonomi dan instabilitas politik sangat berpengaruh terhadap sains. Konflik berkepanjangan yang sering kali disertai dengan perang saudara telah mengakibatkan disintegrasi, krisis militer dan hancurnya ekonomi. Padahal jelas Lindberg, perkembangan ilmu mensyaratkan adanya stabilitas, kemakmuran, dan

---

52 Lihat A.E. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", dalam jurnal *History of Science* 1987, hlm. 223-43.

53 Lihat David A. King, *Astronomy in the Service of Islam* (Aldershot: Variorum, 1993).

patron. Ketiga pilar ini mulai absen di dunia Islam menjelang abad ke-13 Masehi. Semua ini diperparah lagi dengan serangan tentara salib (1099), pembantaian riconquista di Spanyol (1065-1248) yang memakan ratusan ribu korban, dan invasi pasukan Mongol yang berhasil menduduki Baghdad pada 1258 M yang selain menimbulkan korban jiwa, juga mengakibatkan perpustakaan dan berbagai fasilitas riset dan pendidikan porak-poranda. Ekonomi pun lumpuh dan sebagai akibatnya sains berjalan tertatih-tatih. *Ketiga*, keterasingan dan marginalisasi. Sains di dunia Islam tidak bisa maju karena statusnya memang selalu dipinggirkan atau dianaktirikan. Sains tidak pernah secara resmi diakui sebagai salah satu mata pelajaran atau bidang studi tersendiri. Pengajaran sains hanya dilakukan dengan cara menyelipkan pada subjek lainnya. Selain itu, para saintis banyak yang bekerja sendiri-sendiri di laboratorium milik pribadi, dan tidak ada lembaga yang khusus menampung mereka.[54]

Adapun Toby E. Huff menyatakan bahwa kemunduran sains lebih disebabkan oleh masalah-masalah sosial budaya. Menurutnya, iklim sosial kultural politik saat itu gagal dalam menumbuhkan semangat universalisme dan otonomi kelembagaan di satu sisi, dan membiarkan partikularisme dan elitisme berkembang biak. Di sisi lain, tidak skeptisisme yang terorganisir dan dedikasi yang murni juga mempengaruhi perkembangan sains di dunia muslim.[55]

Pendapat lain dikemukakan oleh Pervez Hoodbhoy, seorang pakar nuklir dari Pakistan, yang menyebut bahwa

---

[54] David C. Linberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context*, 600 B.C. to A.D. 1450 (Chicago: The University of Chocago Press, 1992), hlm. 180-182. Lihat juga Syamsuddin Arif, "Sains di Dunia Islam: Telaah Historis-Sosiologis" dalam Majalah *ISLAMIA* Tahun II No. 6/Juli-September 2005, hlm. 86-94.

[55] Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), hlm. 208-212.

teologi Asy'ari sebagai salah satu penyebab kemunduran sains. Menurutnya, doktrin teologi ini menjadikan kaum muslim menjadi fatalistik, tidak berpikir rasional dan cenderung bersikap pasif dalam menyikapi fenomena dan realitas. Lebih jauh lagi Hoodbhoy menuduh al-Ghazali sebagai orang yang bertanggung jawab menghancurkan bangunan sains di dunia Islam.[56]

Selain pendapat-pendapat di atas, ada juga yang menghubungkan kemunduran sains dengan sufisme. Seiring dengan kemajuan peradaban Islam saat itu, muncul berbagai gerakan moral spiritual yang dipelopori oleh kaum sufi. Intinya adalah penyucian jiwa dan pembinaan diri secara lebih intensif dan terencana. Gerakan-gerakan tersebut kemudian mengkristal menjadi tarekat-tarekat dengan pengikut yang kebanyakan orang awam. Popularisasi tasawuf inilah yang dianggap bertanggung jawab melahirkan sufi-sufi palsu dan menumbuhkan sikap irasional di kalangan masyarakat. Mereka lebih tertarik kepada aspek-aspek mistik supranatural seperti keramat, kesaktian, keajaiban, dan sebagainya ketimbang pada aspek *'ubûdiyyah* dan akhlaknya. Karena tidak bertolak dari pengalaman-pengalaman aktual *ummah*, tegas al-Faruqi, maka pemikiran muslim menjadi konservatif, literal di dalam hukum, spekulatif di dalam penafsiran dan *worldview* Alquran, esoterik di dalam sains-sains kealaman.[57]

Sementara itu, Abdus Salam, seorang saintis muslim ternama yang pernah meraih hadiah Nobel Fisika lebih melihat faktor internal sebagai penyebab kemunduran umat Islam, khususnya pada bidang sains. Menurutnya, umat Islam cenderung bersifat acuh dan menutup diri terhadap perkem-

[56] Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London and New Jersey: Zed Books, 1991), hlm. 104-107 dan 120.

[57] Isma'il Raji al Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 52.

bangan yang terjadi di luar dunia muslim. Sikap acuh ini mendorong ke arah isolasi. Tradisi al-Kindi untuk memperoleh pengetahuan dari mana pun di dapat dilupakan, masyarakat ilmiah muslim tidak mencari kontak dengan dunia Barat yang pada saat itu justru mulai menciptakan sains.[58]

Melihat berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para penulis di atas, dapat disimpulkan bahwa kemunduran ilmu yang terjadi di dunia Islam bukanlah disebabkan oleh satu faktor yang tunggal, tetapi ada banyak variabel yang menyertainya. Faktor tersebut ada yang berasal dari dunia muslim sendiri, yaitu berupa hilangnya *ghirah* atau semangat keilmuan, dan kondisi internal muslin yang rapuh akibat berbagai serangan dari pihak luar, yang membuat umat Islam lebih suka untuk bersikap defensif, mempertahankan apa yang sudah ada, dan menutup "pintu ijtihad" yang mungkin akan dapat menyebabkan instabilitas politik, yang memang sudah mulai goyang, ataupun faktor dari luar atau eksternal berupa peperangan, serangan, atau kolonialisasi dari bangsa lain ke dunia muslim.

Dengan berandai-andai, Cemil Akdogan, profesor sejarah sains di ISTAC-IIUM, menyatakan bahwa jikalau umat Islam - yang menurutnya adalah pioner sains modern - tidak berperang di antara sesama mereka, dan jika tentara Kristen tidak mengusirnya dari Spanyol, dan jika orang-orang Mongol tidak menyerang dan merusak bagian-bagian dari negeri-negeri Islam pada abad ke-13, mereka akan mampu menciptakan seorang Descartes, seorang Gassendi, seorang Hume, seorang Copernicus, dan seorang Tycho Brahe, karena kita telah menemukan bibit-bibit filsafat mekanika, empirisisme, elemen-elemen utama dalam heliosentrisme, dan instrumen-instrumen Tycho Brahe dalam karya-karya al-Ghazali, Ibnu al-Shatir,

[58] Lihat Abdus Salam, *Sains dan Dunia Islam*, hlm. 12-13.

para astronom pada observatorium Maragha, dan karya-karya Taqiyuddin.[59]

2. Stagnasi Ilmu-ilmu Islam

Kemunduran umat Islam yang ditandai dengan keterlenaan umat Islam dengan apa yang sudah mereka miliki, dan kepuasaan dengan hanya menikmati karya-karya yang telah diwariskan oleh para pendahulu mereka, yang kemudian membuat mereka stagnan dan tidak membuat kemajuan apa-apa, baru belakangan mulai disadari setelah umat Islam berinteraksi dengan dunia Barat, yang sudah melesat maju meninggalkan "gurunya", yakni umat Islam sendiri sedemikian jauh, dan seolah tidak bisa lagi terkejar.

Gambaran tentang perkembangan ilmu (sains) di dunia muslim dipotret dengan sangat menarik dalam jurnal sains *Nature*, edisi 2 Nopember 2006. Meski ada beberapa negara muslim yang relatif dianggap maju dalam pengembangan sains dan teknologi, namun secara umum disimpulkan bahwa negara-negara muslim tidak memiliki perhatian yang cukup memadai terhadap perkembangan sains. Bahkan, anggaran untuk riset dan pengembangan sangat rendah apabila dibandingkan dengan rata-rata anggaran global. Selain itu, data-data riset yang dimiliki pada 57 negara-negara muslim yang tergabung dalam organisasi konferensi Islam (OKI) juga tidak tidak jelas dan akurat.[60]

Fakta keterpurukan umat Islam di berbagai bidang ini sebenarnya sudah lama menjadi perhatian dari para intelektual muslim dan mereka berupaya mencari akar permasalahannya. Muhammad Abduh misalnya sebagai salah satu ikon pembaru

---

[59] Lihat Cemil Akdogan, "Asal-usul Sains Modern dan Kontribusi Islam", dalam Majalah *Islamia*, Thn. 1 No. 4/Januari-Maret 2005, hlm. 94.

[60] Lihat *www.nature.com* (diakses pada 1 Februari 2007).

Islam di abad modern, menyatakan dengan tegas bahwa ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu adalah akibat sikap statis pada diri mereka:

> Secara ajaran, Islam sarat dengan semangat yang menggugah ilmu. Ketertinggalan umat Islam, adalah lebih karena sikap mereka yang statis (jumud). Agama selalu berjalan berdampingan dengan akal untuk mengarungi lautan ilmu, menjelajahi permukaan bumi dan naik ke lapisan langit tinggi, untuk menyelidiki tanda-tanda kekuasaan Allah dan rahasia ciptaan-Nya. Manakala paham keagamaan membeku dan penuntut-penuntut ilmu sudah tidak giat lagi, maka itu pun turut membeku pula.[61]

Bersamaan dengan mulai mundurnya peradaban Islam tersebut, Eropa (baca: Barat) mengalami kebangkitan. Pada masa ini, buku-buku filsafat dan ilmu karangan dan terjemahan filosof Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, yang pada saat itu merupakan bahasa kebudayaan bangsa-bangsa Eropa.

Secara perlahan Barat membangun peradabannya melalui berbagai seri perubahan revolusioner seperti revolusi keilmuan, revolusi Perancis, revolusi industri, profesionalisasi ilmu, interaksi rapat antara ilmu dan teknologi, dan revolusi-revolusi abad ke-20 dalam ilmu yang berkesinambungan, bukan saja mempengaruhi dunia Barat sendiri, tetapi juga dunia secara keseluruhan.

Di tengah hegemoni dan dominasi peradaban Barat modern, kesadaran akan ketertinggalan umat Islam menjadi keprihatinan mendalam pada diri para inteletual muslim kontemporer. Lemahnya penguasaan pada ilmu dan stagnasi ilmu-ilmu Islam adalah faktor terbesar dan menjadi kunci dari

[61] Lihat Syekh Muhammad Abduh, *Ilmu dan Peradaban Menurut Islam dan Kristen*, terj. Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman (Bandung: CV Diponegoro, 1978), hlm. 121.

ketertinggalan ini. Para pemikir seperti Sayyid Hossein Nasr,[62] Fazlur Rahman,[63] Ismail Razi al-Faruqi,[64] dan Syed Muhammad Naquib al-Attas[65] adalah di antara mereka yang prihatin dan sangat bersemangat dalam upaya mencari solusi ketertinggalan umat Islam di bidang yang satu ini.

Secara lebih mendasar, ikhtiar untuk memajukan dunia muslim dalam beberapa dekade terakhir ini telah melahirkan apa yang disebut dengan kebangkitan kembali dunia Islam. Kebangkitan kembali Islam (*Islamic resurgence*) merupakan suatu gerakan yang mengacu pada pandangan dari kaum muslim sendiri bahwa Islam menjadi penting kembali. Islam dikaitkan dengan masa lalunya yang gemilang, sehingga masa lalu tersebut mempengaruhi pemikiran kaum muslim sekarang; Islam dipandang sebagai alternatif, dan karena itu dianggap ancaman bagi pandangan hidup atau ideologi lain yang sudah mapan, khususnya ideologi-ideologi Barat. [66]

---

[62] Lihat *Science and Civilization in Isla*m (Cambridge: Harvard University Press, 1968); *Islamic Science: an Illustrated Study* (London: World of Islam Festival Publishing Co. Ltd., 1976); *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1989).

[63] Lihat *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979); *Islam and Modernity: the Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

[64] Lihat *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982); *Tauhid: It's Implications for Thought and Life* (Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982).

[65] Lihat *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1978); *Islam and The Philosophy of* Science (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989); *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosohy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991).

[66] Lihat Chandra Muzaffar,"Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara", dalam Saiful Muzani (ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 58. Kebangkitan Islam bukanlah semata 'kemarahan' terhadap imperalisme Barat, sebab yang jauh lebih mendalam adalah ketidakpuasan terhadap cita-cita dan nilai, lembaga dan sistem pemerintahan yang diimpor dari Barat dan dipaksakan atas mereka. Paparan terkait persoalan kebangkitan Islam dan upaya pencarian jati diri, lihat M. Zainal Abidin, *Tafsir Filsafat atas Kehidupan*: *Risalah Seputar Wacana Filsafat dan Keislaman* (Yogyakarta: Pondok UII, 2007), hlm. 137-150.

Satu karakter menonjol dari kecenderungan yang dominan dari kebangkitan Islam adalah keyakinan kuat bahwa masyarakat harus diorganisir atas dasar Alquran dan Sunnah. Ini berarti nilai-nilai, prinsip-prinsip, aturan-aturan, dan regulasi yang terkandung dalam Alquran dan Sunnah harus ditegakkan dalam kehidupan politik, ekonomi, budaya, pendidikan, hukum, pemerintahan, dan tentu saja terutama di bidang ilmu, yang dalam hal ini umat Islam tertinggal jauh oleh Barat.

Selain itu, para pemikir muslim kontemporer memiliki pandangan beragam terhadap ilmu modern yang merupakan produk Barat. Pada satu sisi ada kelompok yang memujanya sedemikian rupa, dan mengharuskan umat Islam untuk meniru Barat apabila juga ingin maju, pada sisi lain, ada tampil sekelompok ilmuwan yang kritis terhadap Barat, dengan menyatakan bahwa ilmu Barat selain memiliki kontribusi dalam memajukan dunia, pada saat yang sama juga memiliki peran yang besar dalam melahirkan berbagai problema dan krisis kemanusiaan manusia modern. Hal ini terjadi dikarenakan pengabaiannya kepada yang sakral (Tuhan) dan penolakannya terhadap wahyu sebagai salah satu sumber ilmu.

BAB - III

BIOGRAFI DAN SETTING SOSIO-POLITIK PEMIKIRAN KEILMUAN KUNTOWIJOYO

Dalam kajian sosiologi pengetahuan, sering dinyatakan bahwa pemikiran seorang tokoh tidaklah berangkat dari ruang yang kosong, tetapi sangat dipengaruhi oleh banyak faktor seperti latar belakang pendidikan, agama, ideologi, budaya, dan sebagainya. Implikasinya, ilmu yang dihasilkan tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai atau kepentingan tert-entu. Nilai atau kepentingan itu tidak semata terkait pada bidang ilmu-ilmu sosial humaniora, tetapi juga ilmu-ilmu alam yang selama ini dianggap netral.

Menurut Habermas, ada tiga dasar wilayah kepentingan manusia yang menghasilkan ilmu. Wilayah ini membatasi kepentingan kognitif atau wilayah pembelajaran dan latar belakang dalam aspek-aspek yang berbeda dari eksistensi sosial, kerja, interaksi, dan kekuasaan. Ketiga wilayah kepentingan itu mencakup ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu historis-hermeneutis, dan ilmu-ilmu kritis. Dalam ilmu alam yang berikhtiar me-nemukan hukum alam memunculkan upaya penguasaan teknis atas proses-proses yang dianggap objektif. Pada ilmu

historis-hermeneutis tidak disusun secara deduktif dengan acuan kontrol teknis, tapi yang dilakukan adalah menafsirkan teks dengan kepentingan mencapai saling pengertian dan konsensus. Adapun pada ilmu-ilmu kritis yang dikandung adalah kepentingan kognitif emansipatoris yang dilakukan lewat jalan refleksi diri seorang ilmuwan.[1] Dengan demikian, Habermas kemudian menampik asumsi banyak kalangan tentang ilmu yang benar-benar bebas nilai dengan mengatakan bahwa ia tidak mungkin berdiri tanpa kepentingan apapun, walaupun tetap diakuinya bahwa pengetahuan itu tidak boleh membiarkan subjektivitas mendominasi.

Prinsip bebas nilai menafikan fakta adanya "historisisme" yang sangat menentukan dalam konstruksi sebuah ilmu. Max Scheler dan Karl Mannheim, dari aliran sosiologi pengetahuan menentang ide mengenai ilmu-ilmu sosial yang bebas nilai. Keduanya menyatakan bahwa pikiran, bahkan pikiran logis para ilmuwan sekalipun, dibentuk secara historis dan itu, baik disadari atau tidak, sedang merefleksikan kebudayaan mereka sendiri dan perspektif sosial yang mereka adopsi. Seorang ilmuwan memang harus mengatasi prasangka-prasangka mereka dengan memperbaiki kadar kualitas pembacaan mereka atas realitas, dengan berpangkal pada objektivitas, tapi pada saat yang sama mereka harus mengklarifikasi asumsi-asumsi yang mendasar, memahami lokasi-lokasi sosial mereka sendiri dalam masyarakat, dan juga secara kritis mempertanyakan cita-cita sosial yang ada di masyarakat.[2]

Pada bab ketiga ini dilakukan kajian eksploratif terhadap pemikiran Kuntowijoyo, dengan melihat setting latar belakang

---

[1] Lihat Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 301-317; Lihat juga F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, dan Politik Menurut Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 8-10.

[2] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme*, terj. A. Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999), hlm. 23-24.

kehidupan, sosio-kultural, dan pendidikannya yang tentu sangat berpengaruh terhadap ide-ide dan pemikiran yang dia lontarkan. Asumsi pandangan ilmu yang tidak bebas nilai ini kiranya relevan dengan gagasan Kunto sendiri, yang berupaya memunculkan paradigma Islam, dan pada saat yang sama mengkritik ilmu hasil peradaban modern yang sarat dengan nilai-nilai dan cara pandang masyarakat Barat. Selanjutnya, gagasan Kuntowijoyo tersebut ditelaah dalam *setting* sosial-politik diskursus pemikiran muslim kontemporer.

A. SKETSA BIOGRAFI KUNTOWIJOYO

Sebagaimana dikemukakan pada bagian awal bab ini bahwa pemikiran seorang tokoh tidak dapat dilepaskan begitu saja dari riwayat kehidupan yang dijalaninya. Lingkungan tempat dia tumbuh sangatlah berperan penting dalam membentuk karakter kepribadian, baik itu berupa lingkungan keluarga maupun lingkungan masyarakat di mana dia tinggal. Di samping itu, pendidikan juga merupakan faktor yang sangat penting dalam mewarnai kehidupan seseorang.

Keberadaan faktor lingkungan dan pendidikan ini, tentu saja tanpa menafikan faktor bakat yang dimiliki seseorang sehingga dia bisa menjadi tokoh atau pemikir yang menghasilkan pikiran-pikiran mencerahkan. Hal-hal yang seperti ini juga dapat dicermati pada perjalanan kehidupan yang dijalani oleh seorang Kuntowijoyo.

Keberadaan Kuntowijoyo dengan sejumlah karya, baik hasil kreasi sebagai seorang budayawan maupun karya-karya sebagai akademisi, serta kecenderungan orientasi pemikiran dapat ditelusuri pada sekuel kehidupannya, terutama pada lingkungan pembentuk; keluarga, masyarakat, ataupun bidang pendidikan yang ditempuhnya.

Kuntowijoyo atau lebih akrabnya dipanggil Kunto dilahirkan di Bantul, Yogyakarta pada 18 September 1943, sebagai anak kedua dari sembilan bersaudara dari pasangan Sosro Martoyo dan Warasti. Nama Kuntowijoyo sendiri merupakan pemberian kakeknya yang bernama Marto Sumo. Kakeknya ini semasa hidup merupakan lurah Desa Ngawonggo, Ceper, Klaten. Sebagai lurah, ia memiliki prestasi yang bagus, sehingga oleh Kraton diberi gelar Raden Demang Marto Sumo. Gelar ini merupakan penghargaan Kraton yang diberikan kepada lurah yang terbaik.

Kuntowijoyo memiliki kedekatan emosional tersendiri terhadap kakeknya tersebut, karena meski dilahirkan di Bantul, sejak usia belum menginjak dua tahunan, ia sudah tinggal bersama kakeknya di Ngawonggo.[3] Di sana ia menghabiskan masa kecil dan remaja, dari SD hingga SLTA, di bawah asuhan langsung sang kakek.[4]

Semasa hidup, selain dikenal sebagai lurah yang cakap, Marto Sumo juga dikenal sebagai seorang seniman dan penulis. Karya tulisnya pernah dimuat di majalah *Kejawen*, di samping juga menjadi juara lomba macapat. Beberapa tulisannya kala itu bahkan dipublikasikan pada beberapa majalah berbahasa Jawa. Kuntowijoyo, sebagaimana dinyatakan Ibu Warasti, yang

---

[3] Menarik untuk melihat keterkaitan nama Kuntowijoyo yang diberikan sang kakek dengan Desa Ngawonggo. Dalam dunia pewayangan, wilayah Ngawonggo adalah tanah yang diberikan Duryodana kepada Adipati Karna sebagai tanda penghargaan atas kesetiaan Karna. Adapun Karna adalah kesatria yang dikenal memiliki senjata pamungkas yang dinamai Kuntowijayadanu.

[4] Meski ketika kuliah Kuntowijoyo tinggal bersama orang tuanya di Ronodigdayan, ia tidak pernah alpa mengunjungi kakeknya itu. Seminggu sekali, Kunto menempuh jarak sekitar 35 kilometer naik sepeda onthel untuk bertandang ke Ngawonggo. Sahabat karib yang sering menemani Kunto adalah Djoko Suryo, yang pada akhirnya sama-sama menjadi Guru Besar di Jurusan Sejarah Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta.

merupakan ibunda Kunto, kiranya mewarisi kekentalan darah seni dan menulis dari kakeknya tersebut.[5]

Selain keberadaan kakek, pengaruh ayah yang merupakan seorang dalang dan pembaca macapat tidaklah kurang terhadap Kuntowijoyo. Selain bekerja mendalang, ayah Kunto termasuk aktivis Muhammadiyah. Lingkungan tempat Kuntowijoyo tumbuh dan besar penuh dengan suasana keislaman, khususnya Muhammadiyah, di samping dunia seni yang juga telah menjadi bagian dari hidupnya. Kuntowijoyo kecil diasuh dalam suasana relijius dan seni; dua lingkungan yang sangat mempengaruhi pertumbuhannya semasa kecil dan remaja.[6]

Sejak kecil Kuntowijoyo sudah gemar membaca. Waktu itu Kunto kecil selalu rajin mengunjungi perpustakaan Masyumi dan melahap hampir semua bacaan yang tersedia di sana. Di antara sekian bahan bacaan yang paling disenangi Kunto adalah harian *Abadi*. Berkat harian *Abadi* inilah Kunto mengaku banyak belajar bertanya dan selalu berpikir kritis. Dikisahkan juga, dulu sepulang dari Sekolah Rakyat Negeri (SRN) Ngawonggo, Kunto langsung pulang ke surau untuk belajar agama dan setelah Magrib sampai Isya, ia bersama teman-teman sebaya belajar mengaji di Surau.

Pada saat duduk di SR inilah Kunto mulai mengenal PII (Pelajar Islam Indonesia). Di PII selain berdeklamasi, Kuntowijoyo juga menimba ilmu bermain drama. Sementara itu, di surau juga aktif nyantri menulis puisi dari M. Saribi Arifin dan M. Yusmanan.[7] Melalui aktivitas di surau itulah sedikit demi

---

[5] Hajar NS & Nining Anita, "Hikayat Si Pembuat Nama", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos: Dunia Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Ekspresi Buku, 2005), hlm. 233.

[6] Wan Anwar, *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* (Jakarta: Grasindo, 2007), hlm. 3.

[7] Menurut catatan Amien Wangsitalaja, semasa kecil, disebuah surau di desa kecil yang sunyi, Ngawonggo (Kecamatan Ceper, Klaten), Kuntowijoyo pernah belajar mendongeng dan berdeklamasi kepada M. Saribi Arifin dan M. Yusmanan, dua sastrawan yang cukup penting dalam sastra Indonesia. Sehingga, bisa dikatakan

sedikit Kunto mengenal Muhammadiyah meskipun secara kebetulan, karena ternyata surau tempat Kunto beraktivitas milik Muhammadiyah. Sejak itulah Kuntowijoyo pun ikut terlibat dalam Hizbul Wathon (HW), sebuah organisasi kepanduan milik Muhammadiyah.

Adapun minat belajar dan perhatian terhadap persoalan sejarah juga sudah mulai terlihat sejak kecil. Saat belajar di Madrasah Ibtidaiyah di sebuah desa di Klaten, Jawa Tengah (1950-1956), Kunto kecil sangat kagum kepada guru mengajinya, Ustadz Mustajab, yang piawai menerangkan peristiwa *tarikh* (sejarah Islam) secara dramatik. Seolah dia dan murid-murid lainnya ikut mengalami peristiwa yang dituturkan sang Ustadz itu. Sejak itu, Kunto kecil sangat tertarik dengan sejarah dan kemudian ini berlanjut sampai dia dewasa dan memilih pendidikan yang sesuai dengan minatnya, yakni sejarah.

Bakat menulis yang dimiliki Kunto juga tumbuh sejak masih di usia dini. Dia mengasah kemampuan menulis dengan terus menulis. Baginya, cara belajar menulis yang paling efektif adalah dengan banyak membaca dan menulis. Kunto, kemudian melahirkan sebuah novel berjudul "Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari" dimuat di Harian *Jihad* sebagai cerita bersambung.

Sejak masih kecil, selain rajin berdeklamasi, mendongeng, dan mengaji, Kuntowijoyo juga sangat suka membaca buku di sebuah perpustakaan kota kecamatan. Begitu pula ketika memasuki Sekolah Menengah Pertama (SMP), ia membaca karya Hamka, H.B. Jassin, Pramoedya Ananta Toer, Nugroho Notosusanto, hingga pada masa SMA berkenalan dengan para penulis dunia, seperti Charles Dickens dan Anton Chekov.[8]

bahwa kedua orang gurunya ini memiliki peran penting dalam membangkitkan gairah menulis pada sosok Kunto. Lihat Amien Wangsitalaja, "Kuntowijoyo: Bermula dari Sebuah Surau", *Horison*, Februari 2001, hlm. 12-13.

[8] Amien Wangsitalaja, "Kuntowijoyo," hlm. 12-13.

Dari kilasan perjalanan kehidupan Kuntowijoyo semasa kecil di atas, dapat dilihat bahwa lingkungan kecil Kunto ternyata memberikan dampak besar dalam jenjang kehidupan dan kariernya ketika dewasa. Minat dan perhatian pada sejarah serta kesukaannya untuk membaca karya-karya budayawan besar Indonesia dan dunia juga menjadi cikal bakal perhatian dan obsesi Kunto dalam menulis karya-karyanya.

Melihat latar belakang keluarga, lingkungan, serta kondisi geografis, maka wajar apabila kemudian pengaruh budaya Jawa yang kental dan nilai Islam yang ketat tertanam cukup erat pada diri Kuntowijoyo. Ketika sudah dewasa, sering Kunto disebut rekan-rekannya sebagai sosok yang sangat Islami sekaligus *njawani* (*very Islamic dan very Javanese*).[9]

Komentar tersebut tidak berlebihan, karena memang bisa dilihat pada kehidupan pribadi dan intelektual Kuntowijoyo. Walaupun dia sangat Islami, Kunto masih mampu dengan jernih membedakan antara esensi Islam dengan masalah budaya. Sebagai seorang Jawa, dia juga tidak tercerabut dari akar kebudayaan. Baginya budaya adalah simbol. Salah satu yang ia pegang dengan kukuh adalah dalam memberikan nama anak ataupun keponakan, hampir semuanya menggunakan nama Jawa.[10]

Dalam setiap kesempatan, Kunto selalu menekankan betapa penting pendidikan. Pendidikan menurut Kunto merupakan sarana efektif dalam proses mobilitas sosial guna memperbaiki nasib seseorang atau individu di masyarakat. Kunto sering kali mengilustrasikan dirinya sendiri. Melalui

[9] Chairil Anwar, "Jika Seorang Seniman Mangkat", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos*, hlm. 218.

[10] Beberapa nama kreasi Kunto yakni Punang Amaripuja dan Alun Paradipta, anaknya sendiri. Keponakan dan saudaranya seperti Layung Paramesti, Lalita Paraduhita, Sabitha Arubaya, serta Dama Amisuda. Khusus nama terakhir diberikan sehari menjelang kematiannya. Lihat Hajar NS & Nining Anita, "Hikayat Si Pembuat Nama", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos*, hlm. 234.

pendidikan, ia bisa menjadi guru dan menulis. Sebagaimana disebutkan bahwa pendidikan formal Kunto dimulai dari Sekolah Rakyat Negeri (SRN) Ngawonggo. Pada 1956 masuk ke SMP 1 Klaten, dan sejak itu kehidupan baru Kuntowijoyo dimulai. Sejak SMP inilah ia mulai bersekolah di kota, bahkan bisa merasakan menjadi orang kota. Pada masa SMP ini pulalah Kuntowijoyo mulai mengenal dunia tulis menulis, termasuk dalam pembuatan cerita pendek (cerpen).

Setamat SMP pada tahun 1959 dan SMA II A Surakarta tahun 1962, Kuntowijoyo kemudian masuk di Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra (kini Fakultas Ilmu Budaya) Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Pilihan untuk masuk di Jurusan Sejarah ini betul-betul didasarkan pada kesadaran Kuntowijoyo. Pada tahun 1969, Kuntowijoyo berhasil meraih gelar sarjana di UGM, dan kemudian diangkat menjadi staf pengajar. Pada tahun 1973, dengan beasiswa dari Fullbright, ia melanjutkan studi ke The University of Connecticut USA hingga meraih gelar MA (Master of Art) dalam American Studies. Pada tahun 1980, Kunto berhasil membawa pulang gelar Ph.D. dari Colombia University program beasiswa dari Rockfeller Foundation dengan menulis disertasi berjudul "Social Change in an Agrarian Society: Madura, 1850-1940."

Djoko Suryo, Guru Besar Sejarah di UGM, yang merupakan sahabat dekat Kuntowijoyo sejak mahasiswa, menjadi saksi pergulatan intelektual Kuntowijoyo di awal-awal kariernya. Sejak mahasiswa, demikian saksi Djoko Suryo, Kunto telah memiliki kelebihan, di samping belajar sejarah secara khusus, beliau juga membaca banyak buku. Kuntowijoyo juga menyukai pemikiran sejarah intelektual seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, serta pemikir besar lainnya.[11]

---

[11] Lihat Hajar NS & Nining Anita, "Hikayat si Pembuat Nama", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos*, hlm. 243.

Semasa masih menjadi mahasiswa, Kuntowijoyo bersama-sama teman-temannya mendirikan Lembaga Kebudayaan dan Seni Islam (LEKSI) yang bernaung di bawah PERTI sebagaimana lazimnya lembaga kesenian pada masa itu. Melalui lembaga inilah, perkembangan keseniannya terasah. Selain itu, bersama teman lainnya seperti Dawam Rahardjo, Sju'bah Asa, Chairul Umam, Ikranegara, Arifin C. Noor, Abdul Hadi WM, dan Amri Yahya, Kuntowijoyo mendirikan Studi Grup Mantika. Kunto juga seorang aktivis. Pada masa remaja, ia aktif di PII (Pelajar Islam Indonesia). Sepertinya hampir seluruh saudara-saudaranya juga aktif di PII. Bahkan, dua orang adiknya sempat memimpin PII DIY. Saat mahasiswa, ia aktif di HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) dan Persatuan Tarbiyah Islam (Perti), dan selanjutnya aktif di Muhammadiyah.

Sepulang dari AS, Kuntowijoyo mulai semakin terlibat dalam berbagai kegiatan Muhammadiyah bersama rekan sejawat, Amien Rais, Ichlasul Amal, Ahmad Watik Pratiknya, dan lainnya. Namun, Kunto lebih tampil sebagai pemikir, budayawan, dan sastrawan daripada aktivis. Kesantriannya tidak mengurangi daya kritis kesadaran keagamaan yang berkembang di kalangan umat Islam dan komunitas Muhammadiyah.

Di almamater sendiri, Kunto cukup mendapat tempat di antara para kolega, dan dianggap pernah memberikan warna pada Jurusan Sejarah UGM. Sebagaimana diceritakan oleh A. Adaby Darban, mantan mahasiswa bimbingan Kunto yang kemudian menjadi dosen bahwa ketika Pak Kunto jadi ketua Jurusan Sejarah Fakultas Sastra UGM (1989-1992), ia banyak memberikan kesempatan kepada dosen muda dan para mahasiswa untuk maju, dan juga memberikan dorongan kepada senior untuk menjadi doktor. Oleh karena itulah terbentuk atmosfer akademik yang baik dan segar. Mahasiswa

yang tergabung dalam Badan Keluarga Mahasiswa Sejarah (BKMS) banyak mengadakan aktivitas yang menunjang kemajuan akademik, seperti Forum Diskusi Sabtu (FDS), Seminar Akademik per semester, Tentor (bimbingan belajar dari mahasiswa senior kepada mahasiswa baru), Bedah Buku, Lomba Karya Tulis, penerbitan bahan-bahan ajar dari pada dosen (meski stensilan), serta menerbitkan jurnal mahasiswa sejarah *HISMA*. Kunto juga membuka perpustakaan sejarah yang semula hanya untuk dosen, kemudian dibolehkan untuk diakses mahasiswa. Kunto juga sering kali mengajak para dosen muda dan para mahasiswanya untuk ikut dalam penelitian yang dipimpinnya, sehingga kedekatan antara dosen dan mahasiswa menjadi akrab.[12]

Iklim akademik lain yang dikembangkan Kunto ialah kerendahan hatinya untuk membawa buku-buku baru yang diperoleh ke jurusan dan mempersilakan siapapun untuk membaca serta mengkopinya. Ini jelas merangsang para dosen untuk banyak membaca. Terlebih Kunto sering menanyakan hal-hal baru yang dikandung sebuah buku. Ini mengakibatkan sejumlah dosen menyempatkan diri untuk membaca terlebih. Buku-buku yang dipinjami Pak Kunto menurut A. Adaby Darban tidak hanya ilmu sejarah, namun juga sosiologi, psikologi, antropologi, filsafat, politik, agama, dan lebih luas lagi.[13]

Masih terkait dengan bidang sejarah yang menjadi perhatian utama, pada 1985-1990/1990-1995, Kuntowijoyo menjabat sebagai Ketua Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) cabang Yogyakarta. Di masa kepemimpinannya, ia berhasil menggalang persaudaraan guru-guru sejarah, dosen sejarah, mahasiswa sejarah, dan para peminat sejarah. Berbagai kegiatan diadakan, seperti penelitian, seminar sejarah, kursus-kursus,

[12] A. Adaby Darban, “Guru Kunto,” dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos*, hlm. 206.

[13] *Ibid.*

pembenahan kurikulum, penerbitan, dan sosialisasi sejarah kepada masyarakat luas.

Selain sebagai sejarawan, Kunto juga memiliki perhatian yang sangat kuat terhadap ilmu-ilmu dan lembaga-lembaga keislaman. Dia ikut membangun dan membina Pondok Pesantren Budi Mulia dan mendirikan Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan (PPSK) di Yogyakarta tahun 1980. Dia juga seorang aktivis Muhammadiyah yang sangat lekat dengan Muhammadiyah. Dalam sebuah tulisan, Muhammadiyah dikritik sebagai gerakan kebudayaan "tanpa kebudayaan". Di masa depan, gerakan ini perlu memadukan budaya agraris dan kota sebagai dasar transformasi budaya lanjut. Tahun 2020 dijadikan titik awal pencerahan gerakan keagamaan di tanah air hingga tumbuh peradaban yang melampaui peradaban Barat modern.

Semasa kariernya, Kunto juga sempat diintegorasi di zaman Orde Baru, terutama dalam kasus Masjid Jenderal Sudirman, karena dianggap melindungi aktivis Islam garis keras. Para aktivis masjid yang dianggap makar dia lindungi dengan mengatakan bahwa mereka hanyalah anak muda nakal yang lazim untuk anak seusia mereka. Jika mereka ibarat kucing, maka janganlah disebut harimau yang seakan menakutkan. Kunto sering menjadi keranjang sampah, yaitu tempat penampungan keluh kesah para aktivis, terutama ketika ormas pemuda Islam banyak mengalami ancaman. Di samping itu, dia juga menjadi bapak spiritual dari gerakan mahasiswa.[14]

Pada sekitar tahun 1990-an, bagian otak Kuntowijoyo terserang virus *meningo enchepalitis*. Sejak itu saraf motoriknya mengalami gangguan serius, mulai mengalami kesulitan untuk menuangkan serta menyampaikan gagasan melalui kata-kata. Hampir dua tahun dia sempat tidak berkarya,

[14] Chairil Anwar, "Jika Seorang Seniman Mangkat", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos*, hlm. 225.

namun secara perlahan Kunto terus mencoba menuangkan ide kreatifnya dengan terus menulis. Dengan segala keterbatasan, Kunto berhasil mengetik sendiri naskah pidato pengukuhan sebagai Guru Besar pada Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta, pada tahun 2001. Naskah pidato pengukuhan yang disusunnya berjudul "Sejarah Kesadaran Umat Islam: Mitos, Ideologi, dan Ilmu". Kuntowijoyo meninggal dunia di Rumah Sakit Dr. Sardjito Yogyakarta, Selasa 22 Februari 2005 pukul 16.00 akibat komplikasi penyakit sesak nafas, diare dan ginjal, dan dikebumikan keesokan harinya di pemakaman keluarga UGM, di Sawitsari, Yogyakarta.

B. KARYA DAN KECENDERUNGAN PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO

Sebagai seorang intelektual dan akademisi serta juga sekaligus budayawan, Kuntowijoyo menulis pada banyak bidang ilmu. Karya intelektual dan akademisi yang telah dihasilkannya antara lain: *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (1985); *Budaya dan Masyarakat* (1987); *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991); *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (1994); *Identitas Politik Umat Islam* (1997); *Pengantar Ilmu Sejarah* (2001); *Muslim Tanpa Masjid* (2001); *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas* (2002); *Radikalisasi Petani: Esai-esai Sejarah Kuntowijoyo* (2002); *Raja, Priayi, dan Kawula: Surakarta 1900-1915* (2004); dan *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (2004). Sementara, sebagai seorang budayawan, karya-karya Kunto yang telah dipublikasikan antara lain: *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (Novel, 1966); *Rumput-rumput Danau Bento* (Drama, 1968); *Tidak Ada Waktu Bagi Nyonya Fatma, Barda, dan Cartas* (Drama, 1968); *Pasar* (Novel, 1972); *Topeng Kayu* (1973); *Suluk Awang-Uwung* (Kumpulan Sajak, 1975); *Isyarat* (Kumpulan Sajak, 1976); *Khotbah di Atas Bukit* (Novel, 1976); *Dilarang Mencintai*

Bunga (Kumpulan Cerpen, 1992); *Makrifat Daun, Daun Makrifat* (Kumpulan Sajak, 1995); *Hampir Sebuah Subversi* (Kumpulan Cerpen, 1999); *Mantra Pejinak Ular* (Novel, 2000); *Mengusir Matahari: Fabel-fabel Politik* (Kumpulan Kolom, 2001); dan *Waspirin dan Satinah* (Novel, 2003).

Meski kondisi fisik masih dalam keadaan sakit, karya-karya Kuntowijoyo terus mengalir sampai menjelang akhir hayat. Karya-karya akademisnya banyak mendapat penghargaan dan apresiasi yang bagus dari berbagai kalangan intelektual sebagai karya pemikiran yang mampu menerjemahkan konsep-konsep perjuangan ke dalam langkah yang nyata. Begitu juga karya sastranya tidak sedikit yang meraih hadiah dan penghargaan. Cerita pendek, "Dilarang Mencintai Bunga-bunga," memenangkan penghargaan pertama dari sebuah majalah sastra. Kemudian kumpulan cerpen yang diberi judul "Dilarang Mencintai Bunga-bunga," mendapat penghargaan sastra dari Pusat Bahasa pada 1994. Karya yang lain, "Anjing-anjing Menyerbu Kuburan," mendapat penghargaan sebagai cerpen terbaik versi Harian *Kompas* berturut-turut pada 1995, 1996, dan 1997. Novel "Pasar" meraih hadiah Panitia Hari Buku, 1972. Naskah drama berjudul "Rumput-rumput Danau Bento" (1968) dan "Topeng Kayu" (1973) mendapatkan penghargaan dari Dewan Kesenian Jakarta. Penghargaan Kebudayaan diterima dari ICMI (1995), Satyalencana Kebudayaan RI (1997), ASEAN Award on Culture and Information (1997), Mizan Award (1998), Kalyanakretya Utama untuk Teknologi Sastra dari Menristek (1999), dan FEA Right Award Thailand (1999). Juga, menerima penghargaan dari Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia (1999). Novel yang pernah menjadi cerita bersambung di harian Kompas, berjudul "Mantra Pejinak Ular", ditetapkan sebagai satu di antara tiga pemenang Hadiah Sastra Majelis Sastra Asia Tenggara (Mastera) pada 2001. Karya-karya Kuntowijoyo dalam bidang sastra sangat

memiliki nuansa emansipatif, liberatif, dan transendensi, yang merupakan gabungan dari sastra universal humanistik-emansipatoris-liberal dengan sastra yang mementingkan religius-transendental-spiritual.

Dari berbagai tulisan Kuntowijoyo, ada tiga wilayah pemikiran yang menjadi perhatian utama, yakni: pemikiran yang terdapat pada tulisan-tulisan di bidang sejarah; pemikiran yang terdapat pada tulisan di bidang budaya, politik, dan keagamaan; dan pemikiran yang muncul pada karya-karya di bidang sastra (novel, cerpen, puisi, fabel, hingga drama). Ketiga bidang ini cukup dihayati dengan baik sehingga tulisan-tulisan tersebut memiliki kekuatan sendiri-sendiri yang khas dan menunjukkan tiga kompetensi yang melekat, yaitu sebagai sejarawan yang mumpuni, pengamat sosial keagamaan yang cermat, serta sastrawan dengan mutu yang dihargai secara luas. Berikut ini ulasan dari masing-masing pokok pikiran tersebut.

Pertama, pemikiran Kunto di bidang sejarah. Tema sejarah merupakan tema utama yang menjadi keahlian khusus yang dimiliki oleh Kuntowijoyo. Pendidikan formal kesarjanaan dan keahlian akademis Kunto adalah pada bidang ini, sehingga penelitian tesis dan disertasi pun terkait dengan bidang ini. Posisinya sebagai dosen dan kemudian guru besar pada bidang sejarah menuntutnya untuk terus berkarya dan melihat berbagai fenomena dari sudut pandang kesejarahan.

Berbeda dengan tesis di Connecticut University, yang menyangkut sejarah politik berjudul "American Diplomacy and Indonesian Revolution, 1945-1949: A Broken Image", disertasi Kunto pada Colombia University berkenaan dengan sejarah sosial. Disertasi tersebut kemudian dibukukan dengan judul "Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940". Pokok penting yang diajukan dalam disertasi ini adalah sejarah dan masyarakat Madura ditentukan oleh faktor ekologi

(tegalan) dan faktor manusia (pemerintah kolonial dan struktur kepribadian masyarakat Madura sendiri). Ada dua poin penting yang dapat dicatat dalam disertasi Kuntowijoyo. *Pertama*, kajian tentang perubahan sosial di Madura dalam rentang waktu satu abad (1850-1940). Berangkat dari keprihatinan sebagai sejarawan yang melihat betapa studi tentang perubahan sosial yang dilakukan antropolog dan sosiolog lebih banyak menganalisa aplikasi dari transformasi masyarakat tradisional menuju modern dengan tanpa memberikan tempat sejarah perkembangan masyarakat itu sendiri. Disertasi ini berambisi mengisi kekosongan dengan cara menghadirkan masyarakat Madura secara utuh atau dalam bahasa Kunto sebagai unit ekohistorikal. *Kedua*, selain dipengaruhi konsep *autonomy history*-nya Smail dan konsep *structure of history*-nya Harry J. Benda, disertasi Kunto juga dipengaruhi oleh pendekatan ilmu-ilmu sosial yang dianjurkan Sartono. Sebagai implikasi metodologis dari penggunaan ilmu-ilmu sosial dalam penelitian sejarah, studi sejarah Kuntowijoyo tidak saja bersifat diakronik (memanjang dalam waktu) yang memang menjadi ciri dari penelitian sejarah, melainkan juga bersifat sinkronik (melebar dalam ruang) yang menjadi karakter penelitian ilmu sosial.[15]

Di luar hasil kajian serius berupa tulisan tesis dan disertasi yang terkait dengan bidang sejarah, dalam posisi sebagai dosen pengampu mata kuliah sejarah, ada peninggalan Kuntowijoyo yang sangat berharga bagi dunia akademik dan pengembangan ilmu sejarah yang lebih luas, yakni buku "Pengantar Ilmu Sejarah"[16] dan buku "Metodologi Sejarah."[17]

---

[15] Lihat Zen Rachmat Sugito, "Menjajal Tiga Kitab", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos*, hlm. 166-167.

[16] Buku ini dicetak ulang sebanyak empat kali. Cetakan pertama terbit pada 1995 dan cetakan terakhir dengan revisi sampul terbit 2001.

[17] Buku ini terbit dalam dua edisi. Edisi pertama terbit pada tahun 1994 terdiri dari sembilan bab. Ketika edisi buku ini terbit, Kuntowijoyo menambahinya dengan lima bab dan satu sub bab baru.

Sebagai sebuah buku pengantar, buku “Pengantar ilmu Sejarah” memiliki kelebihan yang tidak atau belum dimiliki karya-karya sejenis yang telah ada. Hampir semua bagian dalam ilmu sejarah dikupas dalam buku ini. Teknik penulisannya tampak matang dengan penggunaan bahasa yang mudah dimengerti, terang, dan lugas, seperti bahasa yang biasa dipergunakannya ketika menulis cerpen atau novel. Sementara, buku “Metodologi Sejarah” memiliki kontribusi yang bisa dikatakan lebih besar dibanding buku “Pengantar Ilmu Sejarah.” Buku ini merupakan saksi dari perkembangan ilmu sejarah di Indonesia. Buku ini diawali dengan bahasan mengenai sejarah penulisan sejarah di Indonesia. Bagian ini menelusuri riwayat perkembangan penulisan sejarah, dari mulai penulisan yang Eropasentris hingga Indonesiasentris. Bagian ini juga memotret perkembangan penulisan sejarah di Indonesia, serta kecenderungan terbaru dari ilmu sejarah dan di kalangan sejarawan sendiri.

Kuntowijoyo sendiri dinyatakan oleh A.E. Priyono sebagai sejarawan pertama yang membagi periodisasi sejarah umat Islam menurut kategorisasi latar historisnya. Dengan kategorisasi itulah ia telah berhasil memberikan pemahaman yang objektif terhadap situasi-situasi historis umat dalam setiap periode sejarah, terutama dengan analisis dari pendekatan ilmu sosial.[18]

Kedua, pemikiran yang berkenaan dengan bidang budaya, politik, dan keagamaan. Sebagai seorang intelektual muslim, Kunto bisa dibilang cukup konsisten dengan gagasan dan pemikiran yang dikembangkan. Hal ini dapat dilihat pada nilai-nilai transendental yang terdapat dalam tiap-tiap karya-karyanya. Dalam posisi sebagai seorang intelektual muslim

---

[18] A.E. Priyono, “Periferaliasi, Oposisi, dan Integrasi Islam Indonesia (Menyimak Pemikiran Dr. Kuntowijoyo”, pengantar buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 25.

yang mendalami bidang sejarah, Kunto membagi tiga tahap perkembangan umat Islam berdasar sistem pengetahuan. Ketiga tahapan itu adalah: tahapan mitos, tahapan ideologi, dan tahapan ilmu.

Tahapan mitos merupakan tahapan berpikir pralogis yang banyak mengambil bentuk magis. Dalam tahapan ini orang cenderung lebih menggunakan pertimbangan emosional. Mitos menurut Kunto adalah suatu konsep tentang kenyataan yang mengandaikan bahwa dunia pengalaman kita sehari-hari terus- menerus disusupi kekuatan-kekuatan keramat. Sistem berpikir mitos ini ditandai dengan cara berpikir pralogis (mistis) yang mengambil bentuk magi, pemberontakan dengan lokasi pedesaan, bersifat lokal, berlatar belakang ekonomi agraris, masyarakat petani, solidaritas mekanis, yang biasanya digerakkan oleh model kepemimpinan seorang tokoh kharis-matik. Dalam sejarah Indonesia, mitos jauh lebih tua dari sejarah. Cerita dan tokoh wayang adalah mitos murni. Kisah dan tokoh para wali adalah mitos yang berbaur sejarah. Hikayat, tambo, dan babad berisi mitos. Buku sejarah Melayu juga berisi mitos, sekalipun menggandeng sejarah. Tidak seperti sejarah yang bersandar pada kebenaran fakta, kisah dalam mitos juga berdasar fakta. Tapi, fakta itu tergelar di balik berlapis fiksi, dongeng, bahkan fabel. Mitos itu tidak mutlak berorientasi masa lampau yang dimiliki orang dahulu atau kaum petani saja, tetapi juga ada mitos baru dan kontemporer. Mitos lama terkait dengan legitimasi kekuasaan seperti slogan raja adalah turunan para nabi, raja adalah titisan dewa, raja mendapat wahyu kedaton dan sebagainya. Adapun mitos baru terkait dengan politik seperti Belanda dikalahkan jago kate bersenjata tebu wulung, Indonesia dijajah 350 tahun, 6 ribu tahun Sang Merah Putih. Adapun mitos kontemporer dimisalkan seperti

keperkasaan pria, ramuan Madura, kelangsingan tubuh, kebugaran tubuh, kualitas ekspor, dan sebagainya.[19]

Tahapan ideologi ditandai dengan munculnya organisasi-organisasi modern seperti Serikat Islam (SI) atau partai politik Islam seperti Masyumi. Sifat khas ideologi adalah subjektif, mempunyai tujuan kolektif tertentu, dan cenderung kaku menghadapi kenyataan. Gerakan ini tidak lagi dipimpin oleh elit desa (ulama, tokoh kharismatik, kiai), tapi elite kota (orang biasa, pedagang). Ada banyak perbedaan antara mitos dan ideologi. Dalam mitos orang bergerak dengan mengikuti apa kata pemimpin dan biasanya dengan prasangka, sedangkan ideologi jelas pertimbangannya (pendapat, nilai, pengetahuan). Mitos ditandai dengan ketidakpedulian ada atau tidak adanya fakta sedangkan pada ideologi, orang melihat fakta-fakta sosial dengan subjektivitas tanpa harus peduli apa yang sungguh-sungguh terjadi. Dalam mitos orang hanya menyesuaikan diri dengan kelompok, sedangkan dalam ideologi orang mempunyai kepentingan dan menyalurkannya secara kolektif. Dalam mitos orang mendasarkan diri pada pertimbangan yang masuk akal tetapi lewat jalur emosi, sedangkan dalam ideologi orang sudah berpikir kalkulasi untung rugi. Secara geografi, mitos hanya meliputi wilayah kecil, sedangkan ideologi memiliki jangkauan luas dan bahkan berskala nasional. Dalam mitos orang bergerak tanpa tahu tujuan dan hanya asal mencari tatanan yang lebih baik, sedangkan dalam ideologi tujuannya adalah membangun kembali masyarakat seperti yang diidamkan.[20]

Tahapan berikut yaitu ilmu. Tahapan ilmu merupakan tahapan ideal yang memiliki karakter yang sungguh berbeda dengan mitos dan ideologi. Ilmu lebih objektif dalam meman-

---

[19] Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas* (Bandung: Mizan, 2002), hlm 96-97.

[20] *Ibid*.

dang realitas.[21] Ada perbedaan antara ideologi dan ilmu. Ideologi selalu melihat fakta dari titik subjektif, sedangkan ilmu melihat dari sudut objektif. Selain subjektif, ideologi juga tampak kaku dalam menghadapi kenyataan. Marhaenisme kesulitan menghadapi realitas baru berupa tumbuhnya kelas menengah dan atas. Komunisme bahkan Marxisme tidak bisa menanggulangi ambrolnya sistem ekonomi komando. Ideologi Islam kesulitan dengan kemajemukan bangsa dan bahkan kemajemukan umat sendiri. Menggeser cara berpikir ideologi kepada ilmu bagi Kunto adalah kebutuhan yang tidak bisa ditawar lagi.[22]

Tahapan-tahapan dari mitos, ideologi, dan ilmu tidak harus dipahami secara linear. Sebab, sebagai cara berpikir, mitos dan ideologi bisa muncul kapan saja. Tampaknya Kunto bermaksud membawa umat Islam melampui tahapan mitos dan ideologi menuju tahapan ilmu. Muslim yang tanpa mitos. Islam sebagai ilmu, bukan lagi sebagai ideologi semata, apalagi sebagai mitos. Kunto menegaskan bahwa untuk mengatasi agar orang berhenti berpikir berdasar mitos baik secara formal maupun material dapat menggunakan berbagai strategi, yakni melalui ilmu, gerakan puritanisme, sejarah, dan seni. Karena akan membuat orang menjadi sadar akan realitas dan kekonkretan realitas, mereka yang hidup dalam mitos, tidak akan dapat menangani realitas. Realitas tidak terpecahkan dengan kebiasaan kita untuk menghindar atau melakukan abstraksi. Bangsa ini akan dapat bertahan, bila masyarakatnya sanggup meninggalkan cara berpikir berdasar mitos menuju pada cara berpikir berdasarkan realitas.[23]

---

[21] Bandingkan dengan makna ilmu Islam seperti didefinisikan oleh al-Baqillânî dan lainnya sebagai pengetahuan sesuatu sebagaimana apa adanya. Lihat Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden: E.J. Brill, 1970), hlm. 222.

[22] Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos,* hlm 96-97.

[23] *Ibid*.

Selain mumpuni dalam bidang ilmu sejarah dan sejarah dan pemikiran-pemikiran Islam, Kunto juga fasih dalam berbagai teori sosial. Ia memformulasikan sebuah paradigma ilmu sosial Islam yang kemudian dikenal dengan sebutan Ilmu Sosial Profetik. Ilmu Sosial Profetik ini dimaksudkan sebagai kompas dan navigasi dalam pelayaran samudera masa depan umat, dan juga meluruhkan mitos dan ideologi yang menghambat pertumbuhan umat Islam. Perhatian utama Ilmu Sosial Profetik adalah emansipasi umat, yang konkret dan historis, dengan mengaitkan pada problem-problem aktual yang dihadapi. Problem sekarang ialah bagaimana mengantarkan umat dalam transformasi menuju masyarakat industrial, masyarakat sipil, ekonomi yang tanpa-eksploitasi, masyarakat demokratis, negara rasional, dan budaya yang manusiawi.

Pada pidato pengukuhan sebagai Guru Besar, Kunto menggunakan semboyan *Knowledge is Power* dari Foucault dan menyitir Q.S. al-Mujadalah, ayat 11, yang menyebutkan bahwa Allah meninggikan derajat orang-orang yang berilmu. "Sebaliknya," menurut Kunto, "tidak satu pun ayat menyebutkan bahwa Allah meninggikan derajat orang-orang yang berkuasa." Pernyataannya di hari yang bersejarah bagi kariernya itu menunjukkan komitmen kepada ilmu, bukan kepada kekuasaan. Ilmulah yang bisa mengangkat derajat makhluk di hadapan Khalik-Nya. Di sinilah tampak sekali posisinya sebagai seorang budayawan profetik, sebagaimana pernah diungkapkannya, "Kebudayaan Islam adalah budaya profetik yang unsurnya ada tiga: yaitu humanisasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nahi munkar*), dan transendensi (*tu'minuna billah*)." (Q.S. Ali Imran, ayat 110).

Dalam keyakinan Kunto, ilmu, seni, sastra, dan politik harus membawa misi profetik (tugas kenabian) ini untuk mengemansipasi manusia kepada *nur*, kepada cahaya petunjuk

Ilahi, untuk mencapai keadaan fitrah. Fitrah adalah keadaan di mana manusia mendapatkan posisinya sebagai makhluk yang mulia. Itulah sebabnya dia memandang kebudayaan sebagai fitrah manusia. Ketika berbicara tentang Visi Ilmu Sosial Profetik, Kunto menyitir Q.S. al-Shaffat, ayat 6, "Sesungguhnya Kami telah menghias langit yang terdekat dengan hiasan bintang-bintang." Kunto mengaitkan ayat ini dengan fenomena agama dan budaya. Menurutnya, langit itu ibarat agama dan hiasan berupa bintang itu adalah kebudayaan. Lahirnya pemikiran Kuntowijoyo yang terkait pengilmuan Islam, paradigma Islam atau paradigma Qur'ani yang akan didiskusikan secara panjang lebar dalam kajian ini, juga berpijak dari semangat akan visi profetik yang diusung Kuntowijoyo. Ilmu merupakan tahapan akhir yang harus dikedepankan umat Islam agar mereka bisa memainkan peran dalam kehidupan ini.

Selain sebagai intelektual muslim dengan pemikiran-pemikiran yang brilian, Kunto juga dikenal sebagai sastrawan yang mumpuni dan banyak meraih penghargaan atas karya-karyanya. Dalam karya-karyanya Kunto tidak dapat dilepaskan dari muatan-muatan transendental yang secara konsisten selalu ia suarakan dalam berbagai kesempatan. Menurut Kunto, semua sastra punya bobot transendental, asal dilihat dari pandangan teologis dan metafisis. Dia berupaya untuk menggabungkan tiga varian sastra utama, yaitu sastra pembebasan, sastra kemanusiaan, dan sastra transendental menjadi sastra profetik, dalam arti melanjutkan tradisi kerasulan. Manusia dituntut untuk melakukan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. *Amar ma'ruf* bertujuan untuk memanusiakan manusia, dan *nahi munkar* itu berorientasi pada upaya pembebasan, sedangkan beriman kepada Tuhan itu berwatak transendental. Kuntowijoyo dengan sastra profetiknya telah menanamkan dan memperkaya cakrawala sastra religius yang lebih membawa pencerahan dan

tidak melulu lebih sibuk mengurus *ẖablumminallâh* (melangit) daripada *ẖablumminannâs* (membumi).

Secara umum, romantisisme pada karya-karya Kuntowijoyo dapat dipahami dari dunia ideal yang dibangun, empati, perasaan, dan pemilihan kata. Daya gugah bahasa yang sederhana salah satunya adalah bahasa simbol. Bahasa simbol adalah sejenis retorika yang bersisi ganda, yang menyatakan sesuatu tapi mensyaratkan pengetahuan tentang sesuatu yang lain. Sebagai penulis sastra profetik, Kuntowijoyo menekankan spiritual tanpa menafikan urusan dunia. Urusan manusia dengan Tuhan adalah urusan pribadi atas ketenteraman dunia akhirat, sedangkan urusan dunia adalah hubungan dengan manusia lain untuk membangun bumi manusia menjadi lebih baik. Sejarah adalah ibarat orang naik kereta menghadap ke belakang. Ia dapat melihat ke belakang, ke samping kanan dan kiri tanpa bisa melihat ke depan. Maka, memandang hidup pun mesti vertikal (transenden) dan horisontal (*ẖablum minannâs*).[24]

Sastra profetik, demikian menurut Kuntowijoyo, memiliki kaidah-kaidah yang memberikan dasar kegiatannya karena ia tidak hanya menyerap, mengekspresikan, tapi juga memberikan arah realitas. Sastra profetik berpijak pada prinsip dialektis. Dengan kata lain, sastra dihadapkan pada realitas untuk melakukan kritik dan penilaian sosial budaya secara beradab. Itu sebabnya sastra profetik adalah sastra yang terlibat dengan dan dalam sejarah kemanusiaan/kemasyarakatan. Sastra profetik tidak terlepas dari kehidupan.[25]

Ada beberapa kaidah yang harus dituruti dalam sastra profetik: *Pertama*, sastra profetik bersandar pada kaidah strukturalisme transendental. Dasar pemikiran strukturalisme tran-

[24] Lihat Hasta Indriyana, "Transendentalitas Karya-karya Kuntowijoyo," *Republika*, Minggu, 13 Maret 2005.

[25] Lihat Wan Anwar, *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* (Jakarta: PT Grasindo, 2007), hlm. 155.

sendental itu adalah kitab suci. Bagi Kuntowijoyo, semua kitab suci dan agama selalu berupa struktur sekaligus bersifat transendental. Dengan makna struktur dimaksudkan apa yang terdapat dalam kitab suci selalu koheren ke dalam dan konsisten ke luar. Elemen yang satu tidak bertentangan dengan yang lain, karena merupakan satu kesatuan. Karya sastra profetik adalah karya sastra yang ketat dalam struktur sekaligus memiliki kaitan dengan Yang Maha Abadi. Sastra yang sebenar-benarnya karya sastra selalu melampaui zamannya sebagaimana halnya yang berlaku pada kitab suci. *Kedua*, sastra profetik adalah sastra sebagai aktivitas ibadah. Jika sastra profetik bersandar pada prinsip struktur dan transendental, suka tidak suka sastra profetik adalah sastra orang-orang beriman. Di tangan orang beriman seluruh kegiatan manusia akan dipandang sebagai aktivitas ibadah. Oleh karena itu, sastrawan yang menulis sastra profetik adalah sastrawan yang harus menjalankan agama secara *kâffah* (lengkap). Dalam bahasa Kunto bahwa sastrawan yang mendirikan shalat, menunaikan zakat, berhaji dengan uang halal, berpuasa, akan disebut belum *kâffah* jika tidak meniatkan kegiatan sastra sebagai aktivitas ibadah. *Ketiga*, keterkaitan kesadaran. Konsep *kâffah* dalam Islam tidak hanya menuju kesadaran keimanan kepada Tuhan saja, tetapi kesadaran manusia dalam posisi sebagai manusia. Di sini Kunto menegaskan keterkaitan antara kesadaran kemanusiaan dengan kesadaran ketuhanan. Kegiatan ibadah kepada Tuhan (ibadah ritual) sebanding dengan kegiatan ibadah sesama manusia (ibadah sosial). Inilah pula yang menjadi dasar pandangan strukturalisme transendental Kuntowijoyo sebagaimana pernyataannya:

> Kesadaran ketuhanan dan kesadaran kemanusiaan adalah dua tema besar dalam sastra. Bandul dua kesadaran itu harus berimbang, tidak bisa salah satunya dimenangkan. Kesadaran ketuhanan melalui sufisme yang ekstrem, dengan

uzlah (mengasingkan diri), wadat (tidak kawin), dan kerahiban dilarang dalam Islam. Sebaliknya, perjuangan untuk manusia (kemerdekaan, demokrasi, HAM) juga harus memperhatikan hak-hak Tuhan.[26]

Di antara karakteristik pemikiran Kunto, bahwa ia selalu berupaya untuk menyublimasikan risalah intelektual lewat perspektif teoritis, strategis, dan metodologis, serta kemungkinan-kemungkinan praksis untuk diadaptasi ke dalam mobilitas sosial dan politik (umat Islam). Karakteristik demikian dapat ditemukan pada beberapa kumpulan esainya seperti *Identitas Politik Umat Islam* (1987), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991), *Muslim tanpa Mesjid* (2001), dan *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas* (2002), serta *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (2004).

Karakter intelektual Kuntowijoyo juga dapat dilihat pada gaya bahasa yang sering dipergunakannya. Kunto selalu menggunakan bahasa yang segar dan jernih dalam menuliskan esai ataupun karya sastranya. Kesegaran itu muncul bukan hanya dalam judul-judul tulisan, tetapi juga menyebar dalam deskripsi dan narasi-narasinya. Ia juga tidak pernah mencela dalam polemik seni dan sastra, tapi selalu muncul dengan cara memberikan alternatif pemikiran yang lebih segar di sela polemik itu, untuk mengatasi konflik, sekaligus memberikan solusi secara kreatif. Sumbangan kreatif dalam mengolah alternatif gagasan, selalu bergerak dari konsep dan pemikiran-pemikiran baru yang mengikuti zaman. Pemikirannya senantiasa menuju pada ikhtiar strategis untuk menafsirkan makna iman dan Islam dalam kehidupan kini dan mendatang.

Untuk mengetahui sejauh mana kontribusi dan pengaruh pemikiran Kuntowijoyo, dapat dilihat dari banyak apresiasi yang diberikan, baik ketika masih hidup maupun pada saat

[26] Kuntowijoyo, "Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Bahasa", *Horison*, Mei 2005, hlm. 10.

dia meninggal dunia. Kajian ataupun komentar terhadap gagasan Kunto meliputi tema-tema yang beragam sesuai dengan kapisitas Kunto sendiri yang cukup produktif dalam melahirkan banyak tulisan pada berbagai disiplin keilmuan. Di sini dikemukakan kajian atau tulisan yang mengangkat pemikiran Kuntowijoyo dalam empat kategori utama, yaitu: pada bidang sastra dan kebudayaan; pada bidang politik, hukum, dan ketatanegaraan; pada bidang sejarah, dakwah, dan pendidikan; dan pada bidang sosial keagamaan.

Pertama, dari sudut pandang sastra dan kebudayaan ada beberapa tulisan menarik yang mendiskusikan pemikiran Kuntowijoyo. Wan Anwar dalam buku *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* mengulas secara panjang lebar mengenai cerpen dan novel Kuntowijoyo: *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga* (1992), *Hampir Sebuah Subversi* (1999), *Khotbah di Atas Bukit* (1971), *Pasar* (1972), *Mantra Penjinak Ular* (2000), dan *Waspirin dan Satinah* (2003). Selain itu, juga dibahas kumpulan tiga puisi Kuntowijoyo: *Suluk Awang-Uwung* (1975), *Isyarat* (1976), dan *Makrifat Daun, Daun M*akrifat.[27] Pemikiran Kuntowijoyo sebagai seorang sastrawan ditelaah oleh Binhad Nurrohmat dalam tulisan "Realisme Udik Kuntowijoyo".[28] Sementara itu, Idi Subandy Ibrahim dalam tulisan "Kuntowijoyo, Budayawan Profetik" memotret keteladanan Kuntowijoyo dan gagasan-gagasan penting yang pernah dia kemukakan.[29]

Kedua, dari sudut pandang bidang politik, hukum, dan ketatanegaraan ada beberapa tulisan yang mengangkat pemikiran Kuntowijoyo, yaitu: Maksun yang mengkaji pemikiran Kuntowijoyo tentang negara dan demokrasi, yang kemudian di-

[27] Wan Anwar, *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya* (Jakarta: PT Grasindo, 2007).

[28] Binhad Nurrohmat, "Realisme Udik Kuntowijoyo," *Kompas*, 20 Maret 2005.

[29] Idi Subandy Ibrahim, "Kuntowijoyo, Budayawan Profetik," *Pikiran Rakyat*, 01 Maret 2005.

bandingkan dengan pemikiran Imam Khomeini;[30] Alva Agus Widodo yang mengkaji pemikiran Kuntowijoyo tentang hubungan antara Islam dan Negara;[31] Muhammad Zulhan MZ yang menulis paradigma Kuntowijoyo tentang Pancasila sebagai Dasar Negara Indonesia;[32] Husnul Muttaqin yang meneliti pemikiran Kuntowijoyo tentang objektifikasi Islam kaitannya dengan pengembangan hukum Islam di Indonesia;[33] Tulisan lain pada bidang ini yaitu oleh Budarto Danujaya, "Reinventing Ideology", yang berisi kritikan terhadap tawaran gagasan Kuntowijoyo yang hendak mengubah cara pandang Pancasila dari sebagai ideologi kepada ilmu.[34]

Ketiga, pemikiran Kuntowijoyo yang dikaji dari sudut pandang sejarah, pendidikan, dan dakwah. Dalam hal ini terdapat beberapa tulisan, yaitu: Suyono yang mengkaji kontribusi Kuntowijoyo dalam historiografi Islam di Indonesia;[35] A.E. Priyono yang menulis pemikiran Kuntowijoyo sekitar sejarah Islam di Indonesia;[36] Syarifatul Laili mengkaji tentang implementasi pemikiran profetik pada konsep pendidikan Islam;[37]

---

[30] Maksun, "Studi Perbandingan Pemikiran Imam Khomeini dan Kuntowijoyo tentang Negara dan Demokrasi", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

[31] Alva Agus Widodo, "Bingkai Islam dalam Demokratisasi di Indonesia: Telaah Atas Pemikiran Kuntowijoyo tentang Hubungan antara Islam dan Negara", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2005).

[32] Muhammad Zulhan MZ, "Paradigma Kuntowijoyo Tentang Pancasila sebagai Dasar Negara Indonesia: Perspektif Fiqh Siyasah", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2005).

[33] Husnul Muttaqin, "Pemikiran Kuntowijoyo Tentang Objektifikasi Islam dan Urgensinya bagi Pengembangan Hukum Islam di Indonesia" Skripsi, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001).

[34] Budarto Danujaya, "Reinventing Ideology", *Kompas*, 23 Juni 2004.

[35] Suyono, "Kontribusi Kuntowijoyo dalam Historiografi Islam di Indonesia", Skripsi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003).

[36] A.E. Priyono, "Periferalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam di Indonesia (Menyimak Pemikiran Dr. Kuntowijoyo), pengantar pada Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999).

[37] Syarifatul Laili, "Pemikiran Profetik Kuntowijoyo: Impelementasi bagi Konsep Pendidikan Islam", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

Ahmad Subkhi yang meninjau pendidikan Islam dengan etika profetik Kuntowijoyo.[38] Dari aspek dakwah, Achmad Muchlis mengangkat pemikiran Kuntowijoyo dari perspektif dakwah melalui novel *Pasar* karya Kuntowijoyo;[39] Mahrus Hasan meneliti nilai amar ma'ruf nahi munkar dalam cerita bersambung *Mantra Pejinak Ular* karya Kuntowijoyo.[40]

Keempat, terkait dengan pemikiran sosial keagamaan Kuntowijoyo, ada beberapa tulisan yang mengkaji persoalan ini yaitu: Abdul Syukur yang mengkaji tentang pemahaman Alquran Kuntowijoyo;[41] Muslim Khairi yang mengkaji gagasan teologi transformatif pada pemikiran keagamaan Kuntowijoyo;[42] Muhammad Rusdi yang membandingkan pemikiran Kuntowijoyo dan Nurcholish Madjid tentang perumusan paradigma ijtihad alternatif;[43] Muttakhidul Fahmi menulis tentang pemikiran Kuntowijoyo kaitannya dengan gagasan strukturalisme transendental;[44] Sarto meneliti implementasi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo bagi konsep pengembangan

---

[38] Ahmad Subkhi, "Pendidikan Islam dengan Tinjauan Etika Profetik Kuntowijoyo: Upaya Menemukan Pendidikan Islam yang Humanis, Liberatif, dan Transendental", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga, 2004).

[39] Achmad Muchlis, "Pesan-pesan Dakwah dalam Novel "Pasar" Karya Kuntowijoyo", Skripsi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1998).

[40] Mahrus Hasan, "Nilai Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Cerita Bersambung "Mantera Penjinak Ular" Karya Kuntowijoyo", Skripsi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001).

[41] Abdul Syukur, "Hermeneutika Sosial: Kajian Pemahaman Al-Qur'an Kuntowijoyo", Skripsi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000).

[42] Muslim Khairi, "Gagasan Teologi Transformatif: Telaah atas Pemikiran Keagamaan Kuntowijoyo", Skripsi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002).

[43] Muhammad Rusdi, "Obyektivitas dan Generalisasi sebagai Paradigma Ijtihad Alternatif (Studi Komparatif Pemikiran Kuntowijoyo dan Nurcholish Madjid)", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2004).

[44] Muttakhidul Fahmi, "Strukturalisme Transendental: Upaya Menerapkan Ajaran Islam dalam Tranformasi Sosial Umat Islam di Indonesia (Studi atas Pemikiran Kuntowijoyo", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2004).

masyarakat Islam di Indonesia;[45] Bahrul Hadi menulis pemikiran Kuntowijoyo yang berkenaan dengan Ilmu Sosial Profetik.[46]

Sementara itu, salah satu indikasi dari perhatian yang besar dari publik terhadap sosok Kuntowijoyo, sebagaimana disinyalir Suyanto, Mantan Rektor UNY, dapat dilihat dari luasnya publikasi yang beredar menyusul kepergian Kuntowijoyo. Hampir semua media massa TV dan radio melansir berita duka dan obituari tentang Kuntowijoyo. Di hari berikutnya, semua koran yang terbit di negeri ini juga membuat berbagai ulasan mengenai kepergian sosok yang menyandang pelbagai gelar: sejarawan, budayawan, dan sastrawan. Saya, ujar Suyanto, merasa beruntung bisa menyaksikan dan menjadi bagian dari ribuan orang yang melepas kepergiannya di Balairung UGM ketika diadakan upacara pelepasan jenazah.[47] Lebih lanjut dinyatakan oleh Suyanto bahwa mencari pengganti orang sekelas Kuntowijoyo di negeri ini sangat amat sulit. Itu jika tidak ingin disebut mustahil. Sebagai sejarawan, ia sangat konsisten dalam melakukan analisis terhadap pelbagai fenomena sosial budaya yang berkembang di negeri ini. Tulisan-tulisan yang diterbitkan di koran bahkan bisa menjadikan pembacanya mendapat banyak inspirasi yang mampu mengajak untuk berpikir kritis. Tak satu pun gagasan yang ditorehkan dalam pelbagai tulisan itu ditujukan untuk melegitimasi sebuah kekuasaan, baik secara terang-terangan maupun tersembunyi. A. Syafi'i Ma'arif, mantan Ketua Umum Muhammadiyah, memberikan kesan-kesannya tentang Kuntowijoyo sebagai

[45] Sarto, "Implementasi Pemikiran Kuntowijoyo Tentang Ilmu Sosial Profetik bagi Konsep Pengembangan Masyarakat Islam di Indonesia", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, 2005).

[46] Bahrul Hadi, "Pemikiran Kuntowijoyo tentang Ilmu Sosial Profetik", Skripsi (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2006).

[47] Suyanto, "Bukan Ilmuwan Bayaran: Sebuah Pengantar", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos*, hlm. 14.

orang yang selalu giat mengkritisi organisasi besar Islam yang dipimpinnya itu, di mana Kunto juga menjadi bagian dari-nya. Menurutnya, almarhum Kuntowijoyo merupakan sosok pemikir Islam dan sangat berjasa bagi perkembangan Muhammadiyah. Kritiknya sangat pedas tetapi merupakan pemikiran yang sangat mendasar. ''Saya tidak bisa berkata apa-apa. Kami merasa kehilangan seorang tokoh besar,'' ujar Syafi'i terbata-bata.[48]

Sementara itu, Sofian Effendi, dalam kapasitasnya sebagai Rektor UGM, di mana Kunto mengabdikan dirinya sebagai seorang dosen, pada sambutan pelepasan jenazah mengatakan bahwa almarhum dikenal sebagai sosok ilmuwan, sejarawan, budayawan, sastrawan, dan seniman, yang pantas diteladani dan dibanggakan. Hampir seluruh hidup almarhum diabdikan untuk kepentingan dan kemajuan khususnya ilmu budaya yang sangat berguna bagi UGM, bangsa, dan negara Indonesia.[49] Meninggalnya budayawan Kuntowojoyo, menurut Faruk (Kepala Pusat Studi Kebudayaan UGM), membuat Indonesia telah kehilangan salah seorang tokoh kharismatik dalam dunia sastra. Banyak hal yang patut diteladani dari almarhum, bukan hanya semangatnya untuk terus berkarya juga semangat untuk menularkan apa yang dimilikinya terhadap sesama. "Kita telah kehilangan tokoh besar. Nggak ada jeleknya. Kita telah kehilangan budayawan besar, semua telah kehilangan. Kita patut meniru semangat Pak Kunto yang tidak pernah surut, meskipun dalam kondisi sakit sekalipun dia terus berkarya," tuturnya. [50]Sementara itu, Emha menyebut Kunto sebagai pribadi yang *Ulil Albab*, pribadi yang tanpa musuh dan orang dengan bakat luar biasa. Selain itu, Abdul Munir

---

[48] Lihat *Suara Merdeka*, "Budayawan Kuntowijoyo Meninggal Dunia", edisi Rabu, 23 Februari 2005.

[49] Lihat *Kompas*, edisi Rabu, 23 Februari 2005.

[50] Lihat *Pikiran Rakyat*, edisi Rabu, 23 Februari 2005.

Mulkhan memberikan ilustrasi yang menarik tentang sosok Kuntowijoyo. Menurutnya bahwa opini dan karya sastranya mengalir bak air pegunungan yang menyejukkan. Di tangan Mas Kunto, ujar Mulkhan, teori ilmiah dan filsafat yang rumit menjadi uraian cair, mencerahkan, enak dibaca.[51] Sanjungan lain terhadap karya Kunto juga dikemukakan oleh Hernowo, Direktur Mizan:

> ….melalui karya Kuntowijoyo yang berjudul *Islam Sebagai Ilmu* secara samar-samar saya menangkap hal-hal penting yang membuat diri saya berkembang secara luar biasa. Saya menemukan teks-teks ciptaan Kunto yang mampu mengubah diri saya. Mungkin teks-teks itu tidak memberikan arti apa-apa bagi pembaca lain buku Kunto. Namun, bagi saya, sungguh teks-teks itu bagaikan sesuatu yang masuk ke dalam diri saya dan kemudian mengganti sesuatu yang lain yang ada di dalam diri saya yang memang perlu diganti.[52]

C. SETTING SOSIAL-POLITIK DISKURSUS KEILMUAN MUSLIM KONTEMPORER

1. Setting Sosial-Politik Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer

Ada dua hal penting yang dapat dikemukakan terkait dengan pembahasan seputar setting sosial-politik pemikiran keilmuan muslim kontemporer, yakni menyangkut hubungan eksternal dengan dunia luar (Barat) dan hubungan di dalam internal umat Islam. *Pertama*, dalam hubungannya dengan dunia luar (Barat), yang sering kali muncul adalah politik konfrontatif. Politik konfrontatif terhadap Barat ini, meski bukan satu-satunya arus yang berkembang di dunia muslim, namun dari aspek wacana, ia terlihat cukup dominan. Barat dalam konstruksi pemikiran mereka adalah salah satu faktor terpenting yang menyebabkan

[51] *Abdul Munir Mulkhan,* "Kuntowijoyo Sang Begawan," *Kompas*, edisi Kamis, 24 Februari 2005.

[52] Hernowo, "Selisik", dalam *www.mizan.com* (diakses pada 30 Maret 2007).

keterbelakangan kaum muslimin. Barat tidak hanya telah menjajah wilayah kaum muslimin, tetapi juga bahkan merusak dan menghancurkan sistem nilai, budaya, sosial, ekonomi, intelektual Islam, serta sekaligus merusak dan melenyapkan lembaga-lembaga Islam, seperti lembaga pendidikan, politik, hukum, dan sebagainya. Padahal dalam saat yang sama, Barat itu sendiri, menurut kelompok ini dipenuhi oleh kebobrokan, terutama dari segi nilai dan keimanan, yang karenanya harus dilawan.[53]

Maududi menyebut tiga jenis kejahatan yang menjangkiti peradaban Barat, yaitu sekularisme, nasionalisme, dan demokrasi. Sekularisme dipandang mengenyahkan agama dari semua derap kehidupan, mereduksi agama sebagai hubungan pribadi dan personel dengan Tuhan. Nasionalisme yang semula lahir sebagai pemberontakan menentang feodalisme, telah berkembang di era modern menjadi kultus bangsa yang menggantikan kultus Tuhan. Adapun demokrasi yang semula dimaksudkan untuk membebaskan masyarakat dari tekanan penguasa feodal, kini telah merosot derajatnya menjadi tirani mayoritas dan tidak sejalan dengan kehendak masyarakat pada umumnya. Dengan cara ini, demokrasi mampu memuliakan pendapat dan keinginan mayoritas sekalipun terbukti jahat dan zalim.[54] Pencapaian Barat pada bidang sains juga melahirkan sikap sinis oleh sementara intelektual muslim. Sains modern sebagaimana dinyatakan Ziauddin Sardar memiliki kesamaan dengan sentuhan Midas.[55] Manusia modern menemukan bahwa

---

[53] Lihat Azyumardi Azra, "Kelompok Sempalan di Kalangan Mahasiswa Perguruan Tinggi Umum: Anatomi Sosial Historis", dalam *Dinamika Pemikiran Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 228.

[54] Abu al-A'la Maududui, *The Moral Foundations of the Islamic Movement* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1976), hlm. 99.

[55] Tragedi Midas adalah sebuah legenda klasik, yaitu tentang seorang raja yang bernama Midas, yang memerintah di Phrygia, sebuah provinsi di Anatolia di sebelah Barat Timur Asia Minor. Midas adalah orang yang sangat rakus terhadap kekayaan. Dia membujuk dewa Yunani, Dionysus, yang memiliki kekuasaan

kemampuan sains untuk melakukan kebaikan yang besar bagi umat manusia tampak dialihkan oleh kemampuan besar untuk melakukan kejahatan.

Kedua, dalam hubungan ke dalam internal umat Islam, yang muncul adalah politik komunalisme. Bentuk organisasi agama komunal adalah agama yang menyatu secara integral dengan seluruh aspek kehidupan; nilai keluarga, pemerintahan, ekonomi, sampai ilmu. Dalam agama komunal, individu dipandang sebagai bagian dari kelompok secara mutlak. Politik komunalisme dalam konteks keagamaan ditandai dengan sikap eksklusif beragama, dan lebih berorientasi kepada pandangan kelompoknya semata yang diklaim mewakili kebenaran. Dalam lingkup yang lebih luas, ketika Islam dipandang tidak saja sebagai sebuah agama, tetapi juga peradaban, maka semakin jelas hubungan yang linear antara politik konfrontatif Islam terhadap peradaban Barat sebagai "musuh", dengan politik komunalisme peradaban Islam yang hendak ditampilkan sebagai alternatif satu-satunya bagi umat manusia.

Di luar arus dominan wacana politik konfrontatif terhadap Barat dan politik komunalisme umat Islam sebagaimana disebut di atas, sebenarnya interaksi dunia Islam dengan Barat modern lewat kolonialisme telah membuka mata kaum Muslim untuk memperluas gerakan kebangkitan mereka tidak hanya dengan membenahi persoalan-persoalan keagamaan, melainkan dengan gerakan politik untuk merebut kemerdekaan dari kolonialisme Barat. Kaum muslim yang belajar di Barat menangkap bahwa

mistik, untuk memberinya kekuatan untuk menjadikan emas apapun yang dia sentuh. Tidak lama kemudian, sungai Pactolus telah dipenuhi dengan bongkahan emas. Tetapi, kemudian Midas menyadari bahwa ia tidak mampu untuk memakan emas, dan dia memohon kepada Dionysus untuk menarik kembali hadiah yang mengutuknya untuk mati kelaparan. Lihat Ziauddin Sardar, "Introduction Islamic and Western Approaches to Science", dalam *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West* (London: Manchester University Press, 1984), hlm. 1.

yang menjadi *elan vital* kemajuan Barat adalah pandangan dunianya yang menekankan sentralnya peran akal atau rasio, kebebasan dan otonomi manusia. Kelompok ini yang kemudian dikenal sebagai modernisme Islam meyakini bahwa pemikiran liberal dan pendidikan modern Barat sebagai suatu keniscayaan dari keislaman. Di antara intelektual muslim yang apresiatif terhadap Barat dan mengusung nilai-nilai modern yang rasional kepada dunia muslim adalah sosok Muhammad Abduh, yang sering dianggap sebagai aktor utama pembaruan muslim dan memiliki pengaruh dalam kelompok modernisme Islam ini.[56]

Secara umum, sebagaimana diungkap Azyumardi Azra, ada tiga bentuk respons para pemikir muslim terhadap dominasi Barat. *Pertama*, sikap apologetik dengan mengemukakan kelebihan-kelebihan Islam yang tidak hanya untuk menjawab hegemoni Eropa, tetapi sekaligus tantangan intelektual Eropa yang mempersoalkan aspek-aspek tertentu ajaran Islam seperti jihad, poligami, perbudakan, dan lain-lain. Mereka yang berada dalam posisi ini cenderung normatif dan idealistik dengan mengabaikan realitas sosial. Selain itu juga mencerminkan sikap reaksioner. Kelompok ini melihat elemen-elemen Islam dalam kebudayaan Arab sebagai elemen yang harus ditonjolkan. Mereka berusaha kembali kepada sumber-sumber Islam autentik. *Kedua,* adalah sikap identifikatif, yakni

[56] Muhammad Abduh (1849-1905) menunjukkan bahwa keterbelakangan masyarakat Mesir karena mereka telah kehilangan kapasitas untuk memperbarui dirinya. Problem sosial dan politik Mesir terjadi karena warisannya sendiri yang membuatnya tidak mampu menanggapi tantangan zaman. Kelemahan umat Islam disebabkan oleh perpecahan internal umat, yakni umat Islam terpecah belah menjadi bangsa-bangsa yang kecil dengan beragam sekte dan keyakinan, yang saling bertikai demi kesetiaannya pada pemimpin. Selain itu, juga disebabkan oleh kebodohan dan salah memahami iman, tertutupnya pintu ijtihad, dan kekeliruan kebijakan pemimpin. Lihat Yvonne Haddad, "Muhammad Abduh Perintis Pembaruan Islam", dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 42; Lihat juga William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, Taufik Adnan Amal (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), hlm. 105-110.

dengan mengidentifikasi masalah-masalah yang dihadapi guna merumuskan respon dan sekaligus identitas Islam di masa modern. Kebudayaan Arab bagi kelompok ini dinilai masih sesuai di era modern dengan cara interpretasi yang cerdas dan berbagai modifikasi yang disesuaikan dengan kebutuhan modern. *Ketiga,* adalah sikap afirmatif, yaitu dengan menegaskan kembali kepercayaan kepada Islam dan sekaligus menguatkan kembali eksistensi masyarakat muslim itu sendiri. Dalam perspektif ini, kebudayaan Arab mesti diubah dan dirumuskan kembali secara tepat. Pandangan keagamaan tentang kehidupan dan dunia perlu diganti dengan pandangan sekuler yang didasarkan pada prinsip-prinsip rasionalisme, ilmu, dan teknologi.[57]

Terkait dengan respons intelektual muslim terhadap ketertinggalan umat Islam dan dominasi ilmu Barat, ada beberapa penjelasan yang dikemukakan oleh pemikir muslim seperti Ziauddin Sardar dan Pervez Hoodbhoy. Sardar membagi respons ilmuwan muslim juga kepada tiga bagian. *Pertama,* kelompok muslim apologetik. Kelompok ini menganggap sains modern bersifat universal dan netral. Mereka berusaha melegitimasi hasil-hasil sains modern dengan mencari-cari ayat-ayat Alquran yang relevan. *Kedua*, kelompok yang masih bekerja dengan sains modern, tetapi berusaha juga mempelajari sejarah dan filsafat ilmunya agar dapat menyaring elemen-elemen yang tidak Islami. Kelompok ini berpendapat bahwa ketika sains modern berada dalam masyarakat yang Islami, maka fungsinya termodifikasi, sehingga dapat dipergunakan untuk melayani kebutuhan dan cita-cita Islam. Namun, lanjut Sardar, karena dalam eksperimen-eksperimen dan teknik-teknik yang kuantitatif sekalipun ia tidak dapat lepas dari nilai-nilai, alih-alih mampu merealisasikan Islam, sains mo-

[57] Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Postmodernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. iv-vi.

dern malah akan menjadi pendukung nilai-nilai Barat yang tidak Islami. *Ketiga*, kelompok yang percaya adanya sains Islam, dan berusaha membangunnya. Inilah yang kemudian menjadi konsern utama Sardar terkait dengan ilmu. Melalui majalah *Afkar/Inquiry*, Sardar dan koleganya seperti Munawar Ahmad Anees, Parvez Mansoor, Gulzar Haider, dan Meryll Wynn Davies, berbagai persoalan yang menyangkut upaya mewujudkan sains Islam, khususnya pada aspek epistemologi terus didiskusikan.[58]

Sementara itu, Hoodbhoy yang dikenal kritis terhadap sains Islam menyebutkan ada tiga tipe yang muncul di kalangan intelektual muslim dalam merespons sains modern. *Pertama*, reaksi yang ekstrem seperti yang ditampilkan oleh Sayyid Qutb di Mesir dan Sayyid Abu al-A'la Maududi di Pakistan. Menurut Hoodbhoy, mereka mengklaim bahwa tidak ada yang perlu disesali dari ketertinggalan umat Islam, karena sains modern tidak dibimbing oleh nilai moral, tetapi oleh materialisme yang vulgar dan arogansi.[59] *Kedua*, reaksi yang berupaya menafsirkan iman agar dapat memadukan antara tuntutan-tuntutan sains dan peradaban modern dengan ajaran-ajaran dan tradisi Islam. Secara historis, jelas Hoodbhoy, kelompok ini kembali kepada tradisi gerakan Mu'tazilah dan karya Ibnu Rusyd, khususnya bukunya yang berjudul *Tahâfut al-Tâhafut* (Kerancuan-kerancuan) yang menolak anti rasionalisme Imam al-Ghazali. Dalam tradisi ini, dinyatakan bahwa firman Tuhan tidak pernah keliru, tetapi juga bahwa kebenaran sains adalah mewujud dan riil. Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, dan Sayyid Ahmad Khan adalah

---

58 Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam* (Bandung: Pustaka Salman, 1987), hlm. 172-182. Lihat idem, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam*, terj. A.E. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 2000).

59 Pervez Hoodbhoy, "Science", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 16.

tokoh terdepan kelompok ini.[60] *Ketiga*, sikap yang menyatakan bahwa sains dan modernitas secara esensial tidak memiliki hubungan langsung dengan agama dan iman. Kelompok ini cukup puas dengan keyakinan bahwa Islam dan sains tidak penah terlibat konflik serius, tetapi tidak juga dalam ruang untuk saling menguji pada isu-isu yang berdekatan. Kelompok ini menurut Hoodbhoy merupakan pandangan mayoritas yang dipegang oleh umat Islam. Hoodbhoy juga menganggap bahwa upaya untuk menggunakan Alquran sebagai pembenar atau justifikasi terhadap fakta-fakta sains modern adalah berlebih-lebihan.[61]

2. Diskursus Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer

Sebagai salah satu wacana utama dalam pemikiran muslim kontemporer, persoalan relasi Islam dan ilmu telah menjadi perhatian tersendiri di kalangan para pemikir muslim kontemporer. Secara garis besar, ada tiga arus utama yang berkembang dalam diskursus pemikir muslim kontemporer sebagai upaya memajukan ilmu di dunia muslim, yakni: kelompok afirmatif-apologetik, kelompok instrumentalis, dan kelompok kritis.

a. Kelompok Afirmatif-Apologetik

Kelompok ini berangkat dari suatu asumsi bahwa ajaran Islam adalah ajaran yang sudah lengkap dan berbicara tentang semua hal, termasuk di bidang ilmu. Alquran yang merupakan rujukan utama dalam agama Islam telah meliputi semua bidang keilmuan. Hal ini didasarkan pada pernyataan Alquran sendiri pada Q.S. al-An'am [6] ayat 38 yang berbunyi: "*...Kami tidak alfakan sesuatu di dalam kitab ini....*", yang kemudian dipahami

---

[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*

juga meliputi semua hal yang dahulu dan yang akan datang, termasuk di sini berbagai penemuan-penemuan oleh ilmuwan Barat. Dengan berpijak pada asumsi ini juga, semua penemuan ilmiah Barat itu pada dasarnya sudah ada dan diantisipasi dalam Alquran. Pada bentuk yang lebih konkret, kelompok ini kemudian berusaha untuk mengafirmasi atau menjustifikasi penemuan-penemuan tersebut dengan ayat-ayat Alquran. [62]

Salah satu pemikir yang dikelompokkan pada kategori ini, yakni Maurice Bucaille, seorang ahli bedah berkebangsaan Perancis, yang berupaya menyesuaikan antara Alquran dengan berbagai temuan ilmiah modern.[63] Metode yang digunakan Buccaille ini sangat terkenal, sehingga sering disebut sebagai *Buccaillisme*. Bagi kebanyakan umat Islam, dengan segala keterpurukan, ketertinggalan, dan inferioritas mereka di bidang ilmu, apa yang telah dilakukan Buccaile ini dapat membuat mereka tetap tenang berhadapan dengan supremasi peradaban Kristen Barat.

Berbagai kritikan yang ditujukan kepada kelompok yang mengkaitkan antara pernyataan Alquran dengan penemuan-penemuan sains modern, penting untuk mendapat perhatian agar Alquran tidak menjadi alat legitimasi dari temuan sains yang sifatnya relatif. Namun, perlu juga dipahami bahwa pandangan yang menghubungkan antara Alquran dan ilmu memiliki varian yang tidak tunggal, salah satunya yang berbeda, akan ditemukan pada pemikiran Kuntowijoyo yang menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini.

---

[62] Diskusi terkait dengan diskursus pemikiran keilmuan muslim kontemporer ini, lihat juga M. Zainal Abidin, "Islam dan Ilmu Pengetahuan: Diskursus Pemikiran Muslim Kontemporer", dalam *Jurnal Studi Keislaman Ulumuna*, Vol. X, Nomor 2 Juli-Desember 2006, hlm. 391-410.

[63] Lihat Maurice Bucaille, *Asal Usul Manusia Menurut Bibel, Al-Qur'an dan Sains*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1998).

b. Kelompok Instrumentalis

Kelompok ini berpandangan bahwa ilmu itu merupakan instrumen atau alat yang tidak terikat pada nilai atau agama tertentu. Bagi mereka, ilmu senantiasa bersifat netral dan universal. Ia dapat diumpamakan sebagai sebuah pisau, bisa menjadi sangat berguna atau malah sangat berbahaya, tergantung kepada si pemakainya. Pandangan instrumentalis ini merupakan pandangan yang umum berlaku dan diterima oleh kebanyakan umat Islam. Kelompok ini sangat mengagumi pencapaian Barat di bidang ilmu dan meyakini bahwa kemajuan Islam hanya dapat diraih kembali apabila ilmu yang berkembang di Barat dijadikan rujukan.

Dalam konteks pengembangan ilmu, kelompok ini mengalami apa yang disebut Alatas sebagai *captive mind*, yakni korban Orientalism dan Eurosentrisme yang dicirikan oleh cara berpikir yang didominasi pemikiran Barat dengan cara meniru dan bersikap tidak kritis. Peniruan tak kritis tersebut merasuk ke semua tingkat aktivitas ilmiah, memengaruhi latar masalah, analisis, abstraksi, generalisasi, konseptualisasi, deskripsi, eksplanasi, dan interpretasi.[64]

Dalam perkembangan lebih lanjut, pandangan yang mengasumsikan ilmu yang netral ini juga mendapatkan kritikan yang keras, di tengah maraknya penilaian terhadap peradaban dan ilmu Barat yang semula dianggap netral ternyata malah sarat dengan nilai dan kepentingan Barat, serta bersifat destruktif terhadap kemanusiaan dan tidak dapat memenuhi kebutuhan materiil, kultural, dan spiritual umat manusia.

Berangkat dari kritikan terhadap ilmu Barat yang tidak bebas nilai inilah, dan semangat untuk mengusung keilmuan Islam secara mandiri, maka lahirlah gagasan Islamisasi ilmu

[64] Lihat Syed Farid Alatas, *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia*, terj. Ali Noer Zaman (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 34.

yang diharapkan, di samping akan berpengaruh pada pembangunan keilmuan Islam, juga dapat memiliki kontribusi dalam mengatasi nilai-nilai dan kepentingan dari ilmu Barat.

c. Kelompok Kritis

Berlawanan dengan semangat kaum instrumentalis yang melihat netralitas ilmu, kelompok ini menilai ilmu tidak ada yang netral, tetapi selalu bias nilai dari penyusunnya. Kelompok ini merupakan kelompok yang berpandangan kritis terhadap ilmu modern produk Barat. Sejatinya kekritisan mereka itu juga banyak didukung oleh pendapat ilmuwan Barat sendiri terhadap perkembangan ilmu yang berlaku di Barat.

Sebagaimana dinyatakan oleh Seyyed Hossein Nasr bahwa berbeda dengan sains modern yang sekularistik, konsepsi ilmu Islam tidak dapat dilepaskan dari pandangan dunia Islam. Hal itu berakar mendalam pada ilmu berdasar pada keesaaan Allah (tauhid) dan pandangan tentang alam semesta yang dikendalikan oleh kebijaksanaan dan kehendak Allah serta segala sesuatu saling terkait satu sama lain mencerminkan kesatuan pada tingkat kosmis. Sementara itu, sains Barat secara mencolok berdasar pada pertimbangan dunia alamiah sebagai sebuah realitas yang terpisah dari Allah ataupun tingkat makhluk yang lebih tinggi. Konsekuensinya, sains modern menggangap dunia fisik sebagai sebuah realitas mandiri yang dapat dipelajari dan diketahui makna tertingginya tanpa merujuk sama sekali pada tingkat realitas yang lebih tinggi.[65]

Kelompok yang kritis terhadap keilmuan Barat ini kemudian menyampaikan gagasan yang bernama Islamisasi ilmu, dan dinyatakan sebagai pilihan terbaik bagi upaya untuk membangun kembali superioritas umat Islam di bidang ilmu

[65] Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to The Modern World* (Chicago: Kazi Publication, Inc. 2003), hlm. 181.

tanpa harus tercerabut dari nilai-nilai keislamannya. Gerakan ini marak menjelang akhir dasawarsa 1970-an dan tetap bertahan sampai sekarang ini.[66] Menurut al-Attas, Islamisasi ilmu ini perlu dimunculkan pada era sekarang ini sebagai respons dari kuatnya arus westernisasi dalam bidang ilmu. Westernisasi ilmu dibangun atas tradisi budaya yang diperkokoh dengan spekulasi filosofis yang terkait dengan kehidupan sekular yang memusatkan manusia sebagai makhluk rasional, sesuatu yang secara prinsipil berbeda dengan nilai ajaran Islam.[67]

Gagasan Islamisasi ilmu ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan, dan melahirkan varian-varian penafsiran. Namun, secara umum asumsi yang dikembangkan oleh para penggagas ide ini bahwa ilmu modern yang merupakan produk ilmuwan Barat tidak bebas nilai dan sarat dengan pandangan dunia dari para perumusnya. Umat Islam tidak dapat serta merta mentransfer ilmu dan teknologi yang dihasilkan Barat, tetapi harus menyaringnya terlebih dahulu dan memberikan nilai-nilai Islam terhadapnya.

Meski ada banyak varian pendapat tentang sains yang Islami, ada beberapa kesamaan yang menjadi benang merah antara mereka. *Pertama*, umat Islam butuh sebuah sistem sains untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya, material dan spiritual. Tapi, sistem sains yang ada kini tak mampu meme-

---

[66] Ide Islamisasi ini bermula dari Persidangan Pertama Pendidikan Islam Sedunia di Mekah dari tanggal 31 Maret sampai dengan 8 April 1977. Di forum ini al-Attas menyampaikan kertas kerja yang berjudul *Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*, yang menjelaskan tentang sifat ilmu yang tidak netral dan Islamisasi ilmu-ilmu. Ide ini selanjutnya disempurnakannya lagi dengan terbitnya buku *The Concept of Education in Islam a Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kualalumpur: ABIM, 1980) di samping buku yang telah terbit sebelumnya *Islam and Secularism* (Kualalumpur: ABIM, 1978).

[67] Pembahasan seputar pemikiran al-Attas terkait Islam dan ilmu pengetahuan, lihat M. Zainal Abidin, "Relasi Islam dan Ilmu Pengetahuan: Studi Proyek Islamisasi Ilmu Pengetahuan Syed Naquib Al-Attas", dalam *Nadwa Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 1, Nomor 1, Mei 2007, hlm. 59-69.

nuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut. Ini disebabkan sains modern mengandung nilai-nilai khas Barat yang melekat padanya. Nilai-nilai ini banyak yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, selain telah terbukti menimbulkan ancaman-ancaman bagi keberlangsungan hidup umat manusia di muka bumi. *Kedua*, secara sosiologis, umat Islam yang tinggal di wilayah geografis dan memiliki kebudayaan yang berbeda dari Barat, tempat sains modern dikembangkan, jelas butuh sistem yang berbeda pula, karena sains Barat diciptakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakatnya sendiri. Dan *ketiga*, umat Islam pernah memiliki suatu peradaban Islami dimana sains berkembang sesuai dengan nilai-nilai dan kebutuhan-kebutuhan umat Islam.[68]

Terlepas dari adanya pandangan minor terhadap gagasan Islamisasi ilmu ini, ada baiknya mendengar pendapat dari Abdul Hadi WM, bahwa walaupun menimbulkan kontroversi, gerakan Islamisasi ilmu telah mendorong orang Islam bergairah menggali khazanah intelektual dan keilmuan yang berkembang dalam tradisi Islam. Melalui Islamisasi ilmu dan metodologinya, cendekiawan muslim dapat memandang ilmu modern secara segar. Dikotomi ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu non-agama juga dapat dikurangi.[69]

D. KUNTOWIJOYO DALAM DISKURSUS KEILMUAN MUSLIM KONTEMPORER

Secara umum harus diakui bahwa dalam perdebatan sekitar Islam dan ilmu ini, keterlibatan intelektual Indonesia umumnya sangat minim, meski juga bukan berarti tidak ada

[68] Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan", pengantar dalam buku Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 24.

[69] Lihat Abdul Hadi, "Sajak-sajak Iqbal dan Renaisans Asia", dalam *Republika* Online edisi Februari 1999.

yang merespons terhadap gagasan ini. Bahkan, respons yang dilakukan pada beberapa tahun terakhir di negeri kita ini sudah tidak semata lagi dalam bentuk wacana, tetapi sudah pada tingkat implementasi. Maraknya ekonomi Islam, perbankan syariah, psikologi Islam, kiranya tidak lepas dari produk gagasan Islamisasi ilmu.

Meski demikian, tetap saja tema ini berada pada posisi yang marjinal dan belum menjadi perhatian utama bagi intelektual muslim Indonesia, kecuali beberapa waktu belakangan seiring dengan perubahan beberapa IAIN menjadi UIN, dengan amunisi tambahan dari UIN Malang yang telah mencanangkan persoalan Islam dan ilmu menjadi fokus kajian dari akademisi mereka. Secara umum kajian tentang tema Islam dan ilmu dipandang lebih menjadi milik para pemikir muslim yang ada di Malaysia, Amerika Utara (USA), Inggris, Mesir, dan Pakistan serta beberapa negara lainnya yang secara kebetulan menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa pengantar dalam menuangkan gagasan-gagasannya.[70] Sementara, untuk Indonesia, lebih sering dianggap sebagai "pemain figuran" yang tidak terlibat secara langsung dengan diskusi ini. Padahal tema ini juga meski dalam intensitas yang berbeda, juga ramai diperbincangkan oleh intelektual muslim di Indonesia.

Salah satu tokoh yang berbicara tentang tema ini, yaitu Kuntowijoyo, yang mengemukakan gagasan mengenai paradigma Islam dan pengilmuan Islam, terkait dengan wacana mengenai Islam dan ilmu. Konsern Kuntowijoyo terkait dengan tema ini memang bukan pada keseluruhan bidang ilmu, tetapi lebih khusus terkait dengan keilmuan humaniora atau ilmu-ilmu sosial yang berhubungan secara langsung dengan problem

[70] Salah satu kajian yang memotret dinamika perdebatan seputar Islam dan ilmu pengetahuan ini dalam konteks negara Malaysia dan Mesir dilakukan oleh Mona Abaza dalam bukunya *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt Shifting World* (London: Routledge Curzon, 2002).

kemanusiaan, meski dalam paparannya ia juga tidak menafikan bidang ilmu-ilmu yang lain seperti halnya ilmu kealaman.

Paradigma Qur'ani yang dimaksudkan Kuntowijoyo di sini, yaitu bagaimana Alquran sebagai sumber utama ilmu dalam Islam dapat lebih fungsional bagi umat Islam itu sendiri. Adapun pengilmuan Islam, yang merupakan penjelasan lebih lanjut dari gagasan paradigma Qur'ani, yaitu bagaimana upaya untuk melahirkan ilmu yang berpijak pada ajaran Islam itu sendiri. Islam atau dalam konteks ini Alquran, hendak dijadikan dasar bagi perumusan ilmu. Pemikiran ini sendiri lahir dari keprihatinan terhadap ilmu Barat yang menurut Kuntowijoyo telah keluar dari semangat Renaissan awal yang hendak memanusiakan manusia, malah jatuh pada dehumanisasi dan sekularisasi yang memisahkan antara 'agama' dengan ilmu.

Selain itu, lahirnya gagasan ini juga dimotivasi oleh upaya untuk merespons ide Islamisasi ilmu, yang menurut Kuntowijoyo, bahwa hal itu lebih merupakan sebuah tekstualisasi, yakni bagaimana ilmu-ilmu produk luar (baca: Barat) hendak disesuaikan dengan Islam (baca: teks). Menurut Kuntowijoyo, yang penting juga untuk dilakukan yaitu bagaimana teks atau dalam hal ini Alquran itu diorientasikan kepada konteks (baca: realitas) atau dalam bahasa lebih lugas disebutnya sebagai pengilmuan Islam. Dalam hal ini, Kuntowijoyo bermaksud hendak menempatkan Islam atau secara khusus teks Alquran sebagai sebuah paradigma dalam memotret realitas. Dalam bahasa Kuntowijoyo, apabila Islamisasi merupakan upaya untuk mengalihkan konteks kepada teks, maka pengilmuan Islam adalah sebaliknya, yaitu bagaimana teks yang normatif diarahkan kepada konteks. Dalam hal ini teks akan didesain terlebih dahulu menjadi sebuah teori ilmu, yang memungkinkan kerja untuk itu dapat dilakukan.

Kalau dicermati gagasan yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo, maka ada nuansa berbeda yang dapat ditemukan. Apabila Ziauddin Sardar atau Pervez Hoodbhoy mengkritik dengan tajam penggunaan ayat Alquran yang dikaitkan dengan ilmu (sains) seperti yang dipraktikkan oleh Maurice Buccaille, maka apa yang dilakukan Kuntowijoyo dengan pengilmuan Islam dan kemudian teori ilmu yang lahir dari sebuah teks Alquran adalah sesuatu yang jauh sangat berbeda. Teks Alquran dalam hal ini diposisikan bukan dalam maksud untuk menjadi alat justifikasi dari berbagai penemuan dalam bidang ilmu, tetapi sebagai sebuah pijakan paradigma yang dapat melahirkan keilmuan Islam yang integral. Ini menjadi sesuatu yang sangat mungkin untuk terjadi, karena basis berangkatnya adalah Alquran itu sendiri, yang secara otomatis memadukan antara yang spiritual (Ilahi) dengan ilmu. Semangat yang mendasari dari pemikiran Kuntowijoyo apabila dikaitkan dengan varian-varian lain dalam diskursus keilmuan Islam seperti halnya kelompok instrumentalis yang sangat 'mengagungkan' Barat dan kelompok Islamisasi ilmu, yang menghendaki ilmu yang benar-benar asli Islam dan menganggap apa yang dari Barat sebagai sesuatu yang tidak benar, adalah pada posisi yang tengah-tengah.

Meski Kuntowijoyo memberikan catatan kritis atas paradigma keilmuan yang berkembang di Barat yang telah menghasilkan dehumanisasi dan sekularisasi, dia tidak sepenuhnya anti Barat. Tawaran dia mengenai paradigma Qur'ani atau pengilmuan Islam dalam upaya mewujudkan keilmuan Islam yang integral, menurutnya tidak lantas kemudian menafikan ilmu sekuler yang berkembang dewasa ini. Baginya, apabila ilmu "sekuler" merupakan produk bersama umat manusia, sedangkan pengilmuan Islam merupakan produk bersama umat beriman.

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa kerja paradigma Islam Kuntowijoyo merupakan pengembangan lebih lanjut dari upaya untuk menempatkan Alquran sebagai sumber utama rujukan umat Islam. Dalam hal ini, Alquran ditempatkan dalam posisi yang simetris dengan alam dan juga manusia, yakni sebagai sumber ilmu. Sebagaimana alam merupakan ciptaan Allah, demikian juga halnya Alquran. Apabila dari alam dan aneka makhluk yang terdapat di dalamnya dapat dirumuskan berbagai teori ilmu, maka hal yang sama juga dapat diterapkan pada Alquran. Alquran dipandang sebagai sumber ilmu, yang darinya akan dirumuskan berbagai teori, khususnya dalam bidang ilmu-ilmu sosial dan juga ilmu-ilmu yang lain.

BAB - IV

KONSTRUKSI FILOSOFIS PARADIGMA KEILMUAN ISLAM KUNTOWIJOYO

Sebagaimana dipaparkan pada bagian pendahuluan dari buku ini bahwa problem utama keilmuan di dunia muslim adalah adanya disparitas antara ilmu-ilmu yang berkembang di dunia Islam dengan tantangan yang dihadapi oleh umat Islam secara khusus dan umat manusia pada umumnya. Kesenjangan tersebut diperkokoh lagi dengan adanya dualisme ilmu; ilmu agama dan ilmu umum, yang masing-masing berjalan sendiri-sendiri tanpa saling menyapa.

Kesadaran adanya kesenjangan tersebut melahirkan berbagai gagasan untuk mewujudkan ilmu yang integralistik, yakni ilmu-ilmu Islam yang relevan dengan kebutuhan dan tantangan modernitas. Paradigma keilmuan integralistik berangkat dari pemahaman terhadap konsep tauhid yang memiliki implikasi pada tuntutan keharusan adanya kesatuan ilmu, yakni semua ilmu berasal dari Allah yang menghamparkan tanda-tanda (ayat-ayat) kuasa (hukum-hukum/aturan main) yang harus dicari dan ditelaah oleh manusia untuk kemudian dikembangkan dalam berbagai bidang ilmu.

Ada tiga tanda kuasa atau ayat Allah yang sangat ditekankan untuk dieksplorasi secara mendalam, yakni: ayat-ayat Allah yang termuat dalam firman-Nya atau biasa disebut ayat-ayat *qauliyyah*; ayat-ayat Allah yang terhampar di alam semesta atau lazim dinamakan ayat-ayat *kauniyyah*; dan ayat-ayat Allah yang terdapat pada diri manusia atau dikenal juga dengan ayat-ayat *insâniyyah*.[1] Ketiganya meski terlihat seolah seperti terpisah, namun pada prinsip adalah sama dan saling melengkapi, karena berasal dari sumber yang sama.

Paradigma keilmuan modern (Barat) yang dominan saat ini, karena hanya berpusat pada kajian terhadap alam dan manusia secara parsial, dan mengabaikan keberadaan wahyu Tuhan, dipandang telah mengalami kebuntuan dalam memecahkan berbagai persoalan modernitas, dan bahkan turut andil dalam memberikan kontribusi besar pada lahirnya proses dehumanisasi manusia modern.[2] Sementara itu, di sisi lain umat Islam yang secara parsial lebih perhatian pada pengembangan kajian terhadap wahyu Tuhan yang dilepaskan dari dua ayat lainnya, menjadikan ilmu-ilmu Islam tidak relevan dengan tuntutan realitas yang berkembang. Meminjam istilah Kuhn, paradigma keilmuan yang berlaku saat ini telah menjadi *normal science* yang problematik, sehingga perlu revolusi ilmu,[3] dan

[1] Lihat Yudian Wahyudi, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007), hlm. 23-24.

[2] Hilangnya wawasan tentang Yang Kudus telah mengakibatkan kompartementalisme dan fragmentalisme dalam kehidupan manusia. Manusia modern menderita perasaan teralienasi dan anomi yang gawat. Ada kekacauan dan ketidak-seimbangan. Roh manusia telah menjadi korban sizofreni spiritual yang tidak dapat disembuhkan kecuali apabila manusia kembali kepada sumber dan wawasan tentang yang Kudus dihidupkan kembali. Lihat C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia), hlm. 5.

[3] *Normal science* oleh Kuhn diartikan sebagai riset yang didasarkan pada satu atau lebih hasil ilmiah sebelumnya. Hasil-hasil ini diakui komunitas keilmuan tertentu sebagai pemberi dasar bagi kegiatan selanjutnya. Inilah yang disebut sebagai paradigma. Apabila kemudian banyak keganjilan yang tidak dapat masuk dalam paradigma tersebut, para ilmuwan akan mempertanyakan keganjilan

paradigma Islam yang ditawarkan Kuntowijoyo dimaksudkan sebagai alternatif dari kebuntuan tersebut.

Konstruksi atau bangunan filosofis paradigma keilmuan Islam yang ditawarkan Kuntowijoyo dijelaskan pada pembahasan berikut ini. Namun, mengingat filosofi keilmuan yang utuh terhadap gagasan paradigma Islam dalam pembangunan ilmu yang integralistik belum sepenuhnya diberikan oleh Kuntowijoyo, maka rekonstruksi terhadapnya perlu dilakukan. Untuk kepentingan ini, pendekatan filsafat ilmu menjadi pilihan yang harus diambil.

Ada tiga ranah yang menjadi bahasan dalam filsafat ilmu, yaitu: aspek ontologi yang mencakup hakikat ilmu, sifat dasar, dan kebenaran atau kenyataan yang inheren di dalamnya; aspek epistemologi yang menyangkut sumber serta sarana dan tata cara untuk mencapainya; dan aspek aksiologi yang menyangkut kaidah-kaidah penerapan ilmu yang sifatnya praksis.[4] Penerapan ketiga cakupan filsafat ilmu ini, yakni ontologi, epistemologi, dan aksiologi tidak dapat dilepaskan dari yang namanya siklus yang melingkar. Di satu sisi kajian epistemologi melahirkan dan menilai corak suatu pemahaman ontologi, tetapi dipihak lain, setiap pandangan dan keyakinan ontologi akan membawa implikasi kepada epistemologi dan juga sekaligus aksiologi. Karena itu, Karl R. Popper menegaskan bahwa ilmu tidak mungkin tanpa keyakinan dalam ide yang

---

tersebut dan memunculkan paradigma baru. Pergeseran paradigma inilah yang dinamakan Kuhn sebagai revolusi. Jika kemudian paradigma baru ini telah diterima oleh komunitas ilmuwan, dan mereka bekerja dengan dalam paradigma baru tersebut, maka proses pertama akan terulang lagi, yaitu terciptanya *normal science* yang baru. Proses ini akan terus berulang terus-menerus dari paradigma, *normal science*, revolusi, paradigma baru lagi dan seterusnya. Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 10-11.

[4] Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988), hlm. 35; lihat juga Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001), hlm. 57.

spekulatif murni dan ia pada setiap masa terpengaruh besar oleh ide-ide metafisis.[5] Sementara itu, A.C. Ewing menyatakan bahwa seorang filosof tidak mungkin beranjak dari titik nol untuk membangun sesuatu, melainkan harus mempunyai asumsi dasar tertentu, khususnya tentang kebenaran prinsip-prinsip logika.[6]

Senada dengan pendapat di atas, Koento Wibisono juga menyatakan bahwa keyakinan atau perbedaan pilihan ontologi akan menentukan pendapat, bahkan keyakinan seseorang tentang apa dan bagaimana kebenaran yang hendak dicapai oleh ilmu, sekaligus mengakibatkan perbedaan sarana dan metode yang akan digunakan, yaitu empirik, rasio, intuisi atau sarana lain.[7] Dalam pengembangan ilmu sendiri, oleh C.A. van Peursen harus dibangun dan dikembangkan di atas tiga fondasi, yakni fakta atau data, teori atau epistemologi, dan nilai atau aksiologi.[8] Berangkat dari pandangan ini, ada beberapa aspek yang dicermati dalam kajian buku ini sebagai upaya melihat bangunan filosofis paradigma keilmuan Kuntowijoyo, yakni meliputi konstruksi ontologis, konstruksi epistemologis, dan konstruksi etis, dengan pembahasan yang lebih detail pada masing-masing sub dari konstruksi tersebut.

A. KONSTRUKSI ONTOLOGIS

Sebagaimana disebut pada pengantar di atas bahwa ontologi dalam lingkup kajian filsafat ilmu mencakup hakikat ilmu, sifat dasar, dan kebenaran atau kenyataan yang inheren di

---

5 Lihat Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Science Edition Inc., 1961), hlm. 38.

6 Lihat A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (New York: Collier Books, 1962), hlm. 26.

7 Lihat Koento Wibisino, *Beberapa Hal Tentang Filsafat Ilmu: Sebuah Sketsa Sebagai Pengantar untuk Memahami Hakekat Ilmu dan Kemungkinan Pengembangannya* (Yogyakarta: IKIP PGRI, 1988), hlm. 7.

8 Lihat C.A. van Peursen, *Fakta, Nilai, Peristiwa,* terj. Sonny A. Keraf (Jakarta: Gramedia, 1990).

dalamnya. Ilmu dalam Islam didefinisikan sebagai pengetahuan sebagaimana apa adanya.[9] Pengetahuan sebagaimana apa adanya ini diperoleh dari keyakinan terhadap sesuatu yang dijadikan objek penelitian.

Berbicara tentang yang ada (*wujud*), dalam Islam meliputi tidak saja yang dapat ditangkap dengan panca indra, tetapi juga mencakup hal-hal yang tidak tampak (metafisika). Bahkan, filosof muslim seperti al-Farabi menyebut rentang status ontologis *maujudat* secara hierarkis bermula dari yang metafisika, yakni Tuhan, malaikat, benda-benda langit, dan terakhir benda-benda bumi.[10] Ternyata, status ontologis sesuatu yang tampak oleh indra menempati posisi lebih rendah dibandingkan yang metafisika (gaib), dengan Tuhan berada pada peringkat pertama. Buah dari pemahaman ini, maka umat Islam kemudian meyakini bahwa yang lebih riil dan lebih prinsipil adalah yang lebih tinggi status ontologisnya. Makanya wajar apabila orientasi umat Islam lebih cenderung terarah kepada yang gaib (Tuhan/akhirat), dibandingkan kehidupan materiil duniawi.

Pandangan di atas ternyata juga cukup relevan dalam konstruksi filosofi paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo. Meski tidak secara eksplisit menyebut tentang basis ontologisnya, dengan melihat cara kerja paradigma keilmuan Islam yang mendasarkan pada wahyu (Alquran) sebagai basis perumusan teori ilmu, maka pemikiran Kunto tidak lepas dari *frame* pemikiran ilmuwan muslim pada umumnya. Alquran dalam hal ini dipandang sebagai representasi dari Tuhan dalam *wujud* firman, memiliki status ontologis yang lebih tinggi, sehingga

---

[9] Lihat kembali Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), hlm. 222.

[10] Lihat Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, Quthb al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 118.

dapat dipergunakan untuk memberikan corak kepada realitas alam (ayat *kauniyyah*) maupun realitas manusia (ayat *insâniyyah*). Selanjutnya terkait dengan konstruksi ontologis paradigma Islam, ada tiga aspek yang dibahas, yakni: berkenaan dengan makna dan hakikat ilmu menurut Kunto; tentang tahapan berpikir mitos, ideologi, dan ilmu; dan tentang kebenaran dalam paradigma Islam. Tema-tema ini mengisyaratkan perhatian Kunto kepada ilmu sebagai solusi dalam berbagai persoalan keumatan dan kebangsaan.

1. Pandangan Tentang Makna dan Hakikat Ilmu

Wacana atau perdebatan tentang status ontologis atau hakikat ilmu telah menjadi perhatian para intelektual muslim sejak masa dahulu. Para intelektual muslim pada masa dahulu mengajukan berbagai argumen filosofis yang sangat menarik tentang hakikat ilmu dan ini merupakan bukti kuat perhatian besar mereka terhadap ilmu.[11]

Sebagai seorang yang dikenal memiliki latar belakang dan perhatian khusus pada bidang sejarah dan sosial, pandangan Kuntowijoyo tentang ilmu lebih bernuansa sosiologis dibandingkan dengan paparan para intelektual muslim tentang makna dan hakikat ilmu yang sarat dengan nuansa filosofis. Namun, perspektif sosiologis dalam melihat konstruksi ilmu menjadi nilai lebih tersendiri dari diri Kunto. Hal ini karena ilmu kemudian lebih diorientasikan pada level praksis, dalam artian bagaimana ilmu menjadi cara pandang atau cara hidup umat Islam, yang bagi Kunto harus menjadi pilihan untuk melampaui cara pandang mitos atau ideologis yang selama ini berlaku dalam pola pikir dan laku umat. Pemikiran ini juga relevan dengan problem mendasar yang dihadapi ilmu-ilmu

[11] Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, "Epistemologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat", dalam *ISLAMIA*, Tahun II, No. 5/April-Juni 2005, hlm. 51-74.

Islam, yakni kurang atau tiadanya relevansi dengan tantangan yang sedang dihadapi umat Islam.

Dari sudut pandang ini juga, dapat dipahami apabila Kuntowijoyo lebih memaknai ilmu sebagai suatu kebudayaan. Kebudayaan sendiri bagi Kunto adalah urusan muamalah, sehingga formulasi atau kaidah yang ada pada muamalah juga berlaku padanya, yakni semua boleh kecuali yang dilarang. Meski demikian, menurut Kunto status muamalah ini menjadi hilang tatkala pengetahuan sudah menjadi egoistik, yaitu secara berlebihan merujuk pada dirinya sendiri, yakni menganggap dirinya menjadi penentu segalanya.[12]

Konsekuensi lebih lanjut, pandangan Kunto tentang makna ilmu ini memberikan petunjuk bahwa tuntutan untuk mencari ilmu itu tidak boleh dibatasi dengan rambu halal atau haram. Nabi Muhammad saw. telah memberikan keleluasaan bagi umat Islam untuk mengkaji ilmu, bahkan sampai ke negeri Cina, yang *notabene* bukan kawasan yang "Islami". Meski demikian, sikap kritis terhadap produk ilmu tetap menjadi tuntutan, karena sering kali suatu bidang ilmu menjadi satu-satunya cara pandang dalam melihat realitas.[13] Hal ini bagi Kunto merupakan pertanda bahwa ilmu sudah menjadi egois, yang perlu dikritik, dan unsur muamalahnya sudah tidak berlaku lagi.

---

[12] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 9.

[13] Paradigma Cartesian-Newtonian yang menjadi fondasi ilmu modern sering dipandang mengambil sikap seperti ini. Paradigma ini telah mengkonstitusi pandangan dunia modern dan menjadi kesadaran kolektif manusia modern. Padahal, sebagaimana disebut Fritjof Capra, pandangannya yang mekanistik terhadap alam telah melahirkan pencemaran di udara, air, dan tanah yang mengancam balik kehidupan manusia. Lihat Fritjof Capra, *The Web of Life* (London: Harper Collins, 1996), hlm. 4-5. Pembahasan lainnya tentang hegemoni paradigma Cartesian-Newtonian ini, lihat Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2003), khususnya pada bab II.

Terhadap hakikat ilmu, apakah ia pada dirinya memiliki objektifitas ataukah subjektifitas yang kuat sebagaimana perdebatan di kalangan para ilmuwan, Kunto menegaskan bahwa secara prinsip ada rentang antara pengetahuan dengan kesenian. Dengan mengutip pendapat Arthur Koestler dalam "The Act of Creation: A Study of the Conscious and the Unconscious in Science and Art", Kunto menyatakan bahwa ada rentang antara pengetahuan dan kesenian dari yang *objective-verifiable* sampai ke yang *subjective*. Rentang itu ialah: Kimia, Biokimia, Biologi, Kedokteran, Psikologi, Antropologi, Sejarah, Biografi, Novel, Epik, dan Lirik. Bagi Kunto, tidak ada kekhawatiran apapun dengan ilmu yang benar-benar objektif dan sejati. Atas dasar ini, maka gagasan Islamisasi ilmu menurut Kunto sebagian memang perlu dilakukan, namun sebagian yang lain merupakan pekerjaan yang tidak berguna.[14]

Pemahaman Kuntowijoyo tentang adanya rentang antara pengetahuan dan kesenian mengindikasikan bahwa nilai sebuah objektifitas atau subjektifitas ilmu dapat dilihat pada klasifikasi jenis ilmu itu sendiri. Untuk ilmu yang benar-benar objektif, bagi Kunto sangat tergantung pada niat individu, maka niat itulah yang perlu diislamisasi dan bukan ilmunya. Untuk kesenian seperti novel yang pasti memiliki unsur subjektifitas yang kuat, maka tidak ada yang perlu diislamkan. Fakta menunjukkan bahwa dalam menulis novel menjadikan jelas berbeda dari orang ke orang. Dalam konteks ini, Kunto mengambil kesimpulan bahwa apa tidak lebih menguntungkan pernyataan bahwa sastra Islam adalah bagian dari sastra dunia.[15]

Di luar persoalan objektifitas dan subjektifitas ilmu, dalam keyakinan Kunto bahwa ilmu, seni, sastra, dan politik

[14] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 9.
[15] *Ibid*.

harus membawa misi profetik (tugas kenabian) ini untuk mengemansipasi manusia kepada *nur*, kepada cahaya petunjuk Ilahi, untuk mencapai keadaan fitrah. Fitrah adalah keadaan di mana manusia mendapatkan posisi sebagai makhluk yang mulia. Itulah sebab dia memandang kebudayaan sebagai fitrah manusia. Sebagai sejarawan, Kunto tampak menyadari betul bahwa sejarah akan dan harus bersikap kritis kepada mitos dan gejala mitologisasi. Analisis sejarah yang rasional dan faktual terhadap mitos dan mitologisasi memungkinkan sejarawan tidak menjadi partisan dan partisipan, tetapi mampu melihat secara lebih objektif dari suatu jarak. Karenanya Kunto menegaskan bahwa mitos harus ditinggalkan dan realitaslah yang harus dijadikan pijakan.[16]

Pandangan Kunto tentang makna dan hakikat ilmu sebagaimana disebut di atas juga diterapkan Kunto dalam perumusan paradigma keilmuan Islamnya. Alquran yang merupakan basis utama pengembangan ilmu oleh Kunto benar-benar diposisikan secara fungsional, yang jauh dari hingar bingar mitologisasi terhadapnya. Apresiasi Kunto yang sangat kuat terhadap ilmu ini dapat dilacak pada pandangan dia sekitar mitos, ideologi, dan ilmu, yang dapat melengkapi pemahaman tentang makna ilmu menurut Kuntowijoyo.

2. Tahapan Mitos, Ideologi, dan Ilmu

Kuntowijoyo sangat konsern pada arti penting ilmu sebagai suatu cara pandang dalam melihat realitas. Dengan merujuk pada tahapan-tahapan berpikir umat Islam (Indonesia), yakni berpikir mitos, ideologi, dan ilmu, Kunto menempatkan ilmu sebagai tahapan akhir yang harus dikedepankan umat Islam agar mereka bisa memainkan peran dalam kehidupan

[16] Lihat Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 213.

ini. Tahapan ilmu merupakan tahapan ideal yang memiliki karakter yang sungguh berbeda dengan mitos dan ideologi. Ilmu lebih objektif dalam memandang realitas. Ada perbedaan antara ideologi dan ilmu. Ideologi selalu melihat fakta dari titik subjektif, sedangkan ilmu melihat dari sudut objektif. Selain subjektif, ideologi juga tampak kaku dalam menghadapi kenyataan.

Pada praktiknya, perubahan pola pikir dari mitos, ideologi, dan ilmu tidak harus dipahami secara linear, karena dapat saja tumpang tindih. Sebab, sebagai cara berpikir, mitos dan ideologi bisa muncul kapan saja dan di mana saja, serta bukan milik eksklusif satu kelompok komunitas saja. Manusia dahulu atau sekarang, desa atau kota, dan miskin atau kaya dapat saja pada saat yang sama hidup dalam tiga pola pikir tersebut. Hanya saja bagi Kunto, pilihan untuk mengedepankan tahapan ilmu menjadi suatu keniscayaan bagi umat Islam untuk melangkah lebih maju. Kunto bermaksud membawa umat Islam pada tahapan ini, yakni muslim tanpa mitos. Islam harus dijadikan sebagai ilmu, bukan lagi sebagai ideologi semata, apalagi sebagai mitos.

Pandangan Kunto yang secara lugas menghendaki ilmu sebagai pilihan satu-satunya yang harus diambil umat Islam, dan bukan pada ideologi apalagi mitos, dapat dilacak dari latar belakang dia, baik sebagai sejarawan yang senantiasa berhubungan dengan fakta ataupun realitas serta sebagai muslim dengan kultur Muhammadiah yang dikenal rasional dengan slogan anti takhayul, bid'ah, dan khurafat. Pandangan ini sejalan dengan Kunto, karena takhayul dalam hal ini identik atau serupa dengan mitos.

Selain itu, pengaruh kuat dari sosiolog Barat, khususnya Comte untuk hukum tiga tahap sangat terasa pada pandangan Kunto tentang tiga tahapan mitos, ideologi, dan ilmu. Hukum

tiga tahap Comte menyatakan bahwa masyarakat-masyarakat (atau umat manusia) berkembang melalui tiga tahap utama. Tahap-tahap ini ditentukan menurut cara berpikir yang dominan: teologis atau fiktif, metafisik atau abstrak, dan ilmiah atau positif.[17] Tahap teologis oleh Comte dinyatakan periode yang paling lama dalam sejarah manusia, yang dibaginya ke dalam periode fetisisme, politeisme, dan monoteisme. Tahap metafisik merupakan tahap transisi antara tahap teologis dan positif. Tahap ini ditandai oleh suatu kepercayaan akan hukum-hukum alam yang asasi yang dapat ditemukan dengan akal budi. Selanjutnya, tahap positif ditandai oleh kepercayaan akan data empiris sebagai sumber pengetahuan terakhir.[18] Kunto dalam hal ini memodifikasi secara kreatif tahapan teologis dengan istilah mitos, tahapan metafisik dengan istilah ideologi, dan tahapan positif dengan ilmu. Meski demikian, secara substantif penjelasan Kunto tentang masing-masing hukum tahap tadi berbeda. Karena di sini Kunto banyak mengkaitkan dengan konteks keindonesiaan.

3. Kebenaran dalam Paradigma Islam

Bertitik tolak dari gagasan pengilmuwan Islam sebagai sebuah proses, yang kemudian melahirkan paradigma Islam sebagai sebuah produk, satu aspek yang masuk dalam pembahasan seputar konstruksi ontologi dari paradigma keilmuan Islam Kunto adalah pandangannya tentang kebenaran. Kebenaran menurut Kunto sering dicampuradukkan dengan kemajuan, yang berakibat pandangan tentang kebenaran sangat dimungkinkan terpengaruh oleh kemajuan-kemajuan yang disaksikan seseorang. Padahal, menurut Kunto, yang namanya kebenaran itu terpisah dari kemajuan. Kebenaran itu sifatnya

---

[17] Lihat Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert M. Z. Lawang (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 84-85.

[18] *Ibid.*, hlm. 86.

tidak bertambah (*non-cumulative*), sedangkan kemajuan itu bertambah (*cumulative*). Kebenaran itu tidak makin berkembang dari waktu ke waktu, sedangkan kemajuan itu berkembang.[19] Kunto memasukkan agama, filsafat, dan kesenian sebagai bagian dari yang *non-cumulativ*e, sedangkan fisika, teknologi, dan ilmu kedokteran termasuk bagian dari *cumulative*. Sebagai ilustrasi, Kunto menyatakan bahwa orang masih bisa menerima kebijaksanaan Nabi Isa, filsafat politik Jean Jacques Rousseau, atau musik Beethoven, tetapi tidak fisika Newton, kedokteran Ibnu Sina, atau teknologi mobil Model T dari Ford. [20] Dalam pandangan Islam, dijelaskan oleh Kunto bahwa yang namanya kebenaran ialah apa yang datang dari Tuhan,[21] berguna atau tidak berguna dalam kehidupan praktis. Kemajuan oleh Kunto jangan sampai memperdayakan umat Islam.

Pandangan Kunto di atas merupakan kritik terhadap kecenderungan teori kebenaran yang dianut oleh kebanyakan kalangan praktisi (bisnis, politik, birokrasi), bahwa yang nama-nya kebenaran itu adalah pragmatisme, sebuah corak filsafat yang tumbuh dan berkembang di Amerika dengan William James (1842-1910) sebagai pelopornya.[22] Pokok dari teori kebenaran pragmatisme adalah kepercayaan itu benar kalau dan hanya berguna. Di sini, ukuran dari kebenaran ialah apakah

[19] Kebenaran yang dimaksud Kunto di sini, tampaknya merujuk kepada kebenaran yang sudah diterima secara umum. Harus diakui pada bidang agama, filsafat, dan kesenian sebagai disiplin ilmu, perbedaan pandangan sebenarnya lumrah terjadi, demikian pula interpretasi yang sering dikaitkan dengan perkembangan zaman dan perbedaan ruang juga menunjukkan bahwa bidang tersebut sejatinya tidak stagnan, tetapi juga dapat berubah.

[20] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 4.

[21] Lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 147.

[22] William James dikenal sebagai pemimpin filsafat Amerika. Ia menaruh perhatian pada studi kedokteran hingga psikologi. Menurut Bertrand Russell, William James penting dalam filsafat lantaran dua catatan: ia menemukan doktrin yang ia sebut "empirisme radikal" dan ia seorang dari tiga tokoh utama teori yang disebut "pragmatisme" atau "instrumentalisme". Lihat Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 1055.

suatu kepercayaan dapat mengantarkan orang pada tujuan. Pragmatisme menolak kebenaran kaum rasionalis dan idealis, karena pandangan mereka tidak berguna dalam kehidupan yang praktis.[23]

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa Kunto sebenarnya mengidealkan nilai praktis suatu pemikiran, yang ini dapat dilihat dari perhatiannya kepada filsafat pragmatisme, lebih dibandingkan dengan kebenaran kaum rasionalis atau idealis. Namun, sembari menolak kebenaran pragmatisme yang hanya perhatian pada hal yang praktis, Kunto menegaskan bahwa sejatinya kebenaran itu apa yang datang dari Tuhan. Dengan bahasa lain, yakni teks wahyu Alquran yang disampaikan oleh Tuhan kepada baginda Nabi saw. Teori kebenaran menurut Kunto merupakan bagian dari akidah, karena ia termasuk hal-hal yang primer. Peradaban tauhid (*theocentric civilization*) bersandar pada ketentuan-ketentuan Tuhan untuk yang primer, selebihnya ada kebebasan penuh bagi kreativitas manusia untuk hal-hal yang sifatnya sekunder seperti urusan teknis, strukturasi politik, dan masalah kebudayaan.[24]

Pandangan Kunto tentang peradaban tauhid sebenarnya relevan dengan fakta bahwa semangat ilmiah para ilmuwan dan sarjana muslim pada kenyataannya mengalir dari kesadaran mereka akan tauhid. Menurut Osman Bakar, tidak ada yang lebih baik dalam mengilustrasikan sumber religius semangat ilmiah dalam Islam daripada fakta bahwa semangat ini pertama kali terlihat dalam ilmu-ilmu agama.[25]

---

[23] Pragmatisme merupakan inti filsafat pragmatik dan menentukan nilai pengetahuan berdasarkan kegunaan praktisnya. Kegunaan praktis bukan hanya pengakuan kebenaran objektif dengan kriterium praktik, tetapi apa yang memenuhi kepentingan-kepentingan subjektif individu. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 877.

[24] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 5.

[25] Lihat Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai Tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj.Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 13.

B. KONSTRUKSI EPISTEMOLOGIS

Epistemologi sebagai sebuah teori pengetahuan berbicara pada dua persoalan penting dan mendasar, yakni dari mana sumber pengetahuan itu datang dan bagaimana cara untuk mengetahuinya. Kedua persoalan ini saling berkaitan erat ketika dibicarakan. Pembicaraan tentang dari mana sumber pengetahuan diperoleh akan melahirkan uraian tentang bagaimana cara dan strategi untuk menggali sumber ilmu tersebut.

Dalam pembahasan sekitar konstruksi epistemologis paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo akan dikemukakan pandangan Kunto tentang ragam sumber ilmu, Alquran sebagai salah satu sumber ilmu yang menjadi perhatian utama dalam paradigma Islam. Terkait dengan sumber ilmu, masalah kritik dalam budaya ilmu serta persoalan sakralitas wahyu menjadi pembahasan berikutnya, yang dilanjutkan dengan uraian mengenai strukturalisme transendental sebagai alat atau cara untuk menggali sumber ilmu serta pendekatan yang dapat dilakukan dalam pembacaan Alquran.

1. Ragam Sumber Ilmu

Dengan mendasarkan pandangannya pada Q.S. Fushshilat [41]: 53), Kunto menyatakan bahwa ilmu itu ada pada dasarnya dapat diklasifikasi pada tiga macam, yakni *kauniyyah* (ilmu-ilmu alam, *nomothetic*), *qauliyyah* (ilmu-ilmu Alquran, *theological*), dan *nafsiyyah* (ilmu-ilmu kemanusiaan, *hermeneutical*). Ilmu *kauniyyah* berkenaan dengan hukum alam, ilmu *qauliyyah* berkenaan dengan hukum Tuhan, dan ilmu *nafsiyyah* berkenaan dengan makna, nilai, dan kesadaran atau dikenal sebagai humaniora.[26]

[26] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 27.

Pandangan Kunto terhadap adanya tiga macam ilmu ini selaras dengan pemahaman umum dalam wilayah kajian epistemologi Islam bahwa ada tiga tanda-tanda (ayat-ayat) Tuhan yang dapat menjadi sumber ilmu, yakni: ayat-ayat *qauliyyah* yang potensial melahirkan ilmu-ilmu agama atau teologi; ayat-ayat *kauniyyah* yang potensial melahirkan berbagai disiplin ilmu kealaman; dan ayat-ayat *insaniyyah* yang potensial melahirkan ilmu-ilmu dalam bidang sosial-humaniora.

Dengan klasifikasi pada tiga wilayah sumber ilmu di atas, Kunto bermaksud menegaskan bahwa ketiga sumber ilmu tersebut merupakan ayat-ayat Tuhan yang harus dikuasai oleh umat Islam. Dari ketiga wilayah ilmu, Kunto memiliki perhatian khusus pada ayat-ayat *qauliyyah* yang oleh Kunto dapat dijadikan sebagai sebuah teori besar (*grand theory*) ilmu. Dijelaskan oleh Kunto:

> Alquran merupakan wahyu Tuhan, yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, diri-sendiri, dan lingkungan (fisik, sosial, budaya). Kitab yang diturunkan itu merupakan petunjuk etika, kebijaksanaan, dan dapat menjadi setidaknya *grand theory* (e.g. sistem ekonomi).[27]

2. Alquran sebagai Sumber Ilmu

Secara umum, wahyu dalam konteks keagamaan sering dimaknai sebagai suatu pesan Tuhan yang diturunkan kepada hamba-Nya yang terpilih, untuk disampaikan kepada seluruh umat manusia. Wahyu dalam manifestasi yang lebih konkret diwujudkan dalam bentuk pesan tertulis dalam sebuah mushaf yang disebut dengan kitab suci.

Wahyu tertulis bagi umat Islam disebut juga dengan Alquran, yang diyakini dengan sepenuh hati oleh umat Islam sebagai kitab suci yang menjadi rujukan utama dalam segenap

[27] *Ibid.*, hlm. 56.

aktivitas seorang muslim.[28] Selain itu, ada juga hadis yang merupakan pernyataan Nabi Muhammad saw. yang menurut Alquran bahwa Nabi saw. tidak pernah berbicara atas nafsunya, tetapi ia merupakan wahyu yang diberikan Tuhannya.[29]

Secara umum, Kuntowijoyo memiliki keyakinan sebagaimana kebanyakan para intelektual muslim, bahwa di dalam epistemologi Islam, wahyu Alquran menempati posisi yang sangat penting. Pandangan inilah menurut Kunto yang membedakannya dengan cabang-cabang epistemologi Barat seperti rasionalisme atau empirisime yang mengakui sumber pengetahuan sebagai hanya berasal dari akal atau observasi semata.[30]

Dalam konstruksi epistemologi Islam, unsur petunjuk transendental yang berupa wahyu (Alquran) menjadi sumber pengetahuan yang tidak kalah penting, bahkan mungkin paling sentral.[31] Pengetahuan wahyu Alquran itu menurut Kunto dimasukkan pada pengetahuan apriori yang menempati posisi sebagai salah satu pembentuk mengenai realitas. Sebab, wahyu diakui sebagai ayat-ayat Tuhan yang memberikan pedoman dalam pikiran dan tindakan. Di dalam konteks ini, wahyu menjadi unsur konstitutif di dalam paradigma Islam.[32]

---

[28] Lihat Taufik Adnan Amal, "Al-Qur'an", dalam Taufik Abdullah dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 143-179.

[29] Q.S. al-Najm [53]: 3-4; lihat juga Ahmad Qadri Abdullah Azizy, "Hadis dan Sunah", dalam Taufik Abdullah dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, hlm. 213-229.

[30] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 18.

[31] Dalam Islam sebagaimana dijelaskan al-Attas, epistemologi berkaitan erat dengan struktur metafisika dasar Islam yang telah diformulasikan sejalan dengan wahyu, hadis, akal, pengalaman, dan intuisi. Peradaban Islam itu bermula dari kegiatan *tafaqquh* terhadap wahyu yang kemudian berkembang tradisi intelektual dan akhirnya menjadi peradaban yang kokoh. Lihat Hamid Fahmy Zarkasyi, "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam", dalam *ISLAMIA*, Tahun II, No. 5/April-Juni 2005, hlm 9-10; lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 100-115.

[32] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 18.

Konsep-konsep normatif Islam yang berakar pada sistem nilai wahyu dapat diturunkan melalui dua medium, yakni ideologi dan ilmu. Agama menjadi ideologi karena ia tidak hanya mengkonstruksikan realitas, tapi juga memberikan motivasi etis dan teologis untuk merombaknya. Ideologi dengan demikian merupakan derivasi normatif yang diturunkan menjadi aksi. Tapi di pihak lain, agama juga dapat dikembangkan menjadi ilmu dengan merumuskan dan menjabarkan konsep-konsep normatifnya pada tingkat empiris dan objektif. Dengan kata lain, nilai-nilai normatif tidak dijabarkan menjadi ideologi untuk aksi, tapi dirumuskan menjadi teori untuk aplikasi.

Terkait dengan wahyu Alquran yang menjadi "pembeda" antara epistemologi Islam dengan epistemologi Barat, dan secara lebih khusus dalam upaya untuk menjadikan Alquran itu sendiri sebagai sumber ilmu yang sangat strategis dan menentukan, Kuntowijoyo memiliki pandangan yang agak berbeda dengan kebanyakan pemikir muslim lainnya. Dalam hal memandang pesan Alquran, Kunto membagi kandungannya kepada dua bagian besar. Bagian pertama berisi tentang konsep-konsep dasar. Menurutnya, Alquran memuat banyak istilah yang merujuk kepada pengertian-pengertian normatif yang khusus, doktrin-doktrin etik, aturan-aturan legal, dan ajaran-ajaran keagamaan pada umumnya. Istilah-istilah atau pernyataan-pernyataan tersebut boleh jadi mungkin diangkat dari konsep-konsep yang dikenal oleh masyarakat Arab pada waktu Alquran itu diturunkan atau bisa juga merupakan istilah-istilah baru yang dibentuk untuk mendukung adanya konsep-konsep etika religius yang ingin diperkenalkannya. Istilah-istilah itu kemudian diintegrasikan ke dalam pandangan-pandangan Alquran (*Qur'anic worldview*), sehingga pada gilirannya benar-benar menjadi konsep-konsep yang otentik.[33]

[33] *Ibid.*, hlm. 13.

Tampaknya apa yang hendak dinyatakan oleh Kunto di sini, bahwa masalah orisinalitas akar kebahasaan dari istilah-istilah yang kemukakan Alquran bukanlah sesuatu yang harus diributkan atau menjadi persoalan besar.[34] Meski ada suatu istilah yang asalnya dari bahasa non-Arab (*'ajam*), namun ketika dipergunakan oleh Alquran ia menjadi sesuatu yang baru sama sekali, terutama dalam hal makna. Oleh karena itu dapat dikatakan ia tetap merupakan *term* atau istilah yang otentik dari Alquran.

Banyak sekali konsep-konsep kunci yang disebutkan dalam Alquran, baik yang berupa konsep abstrak maupun konsep yang konkret. Sebagai misal, konsep tentang Allah, malaikat, akhirat, ma'ruf, munkar, dan sebagainya adalah konsep yang sifatnya abstrak. Sementara, konsep tentang *fuqarâ* (orang-orang fakir), *dhu'afâ* (golongan lemah), *mustadh'afîn* (kelas tertindas), *dzâlimûn* (para tiran), *aghniyâ* (orang kaya), *mustakbirûn* (penguasa), *mufsidûn* (koruptor-koruptor kekuasa-an), dan sebagainya merupakan konsep yang bersifat konkret. Menurut Kunto, konsep-konsep kunci Alquran, baik yang bersifat abstrak maupun konkret, menjadi bermakna bukan saja karena keunikannya secara semantik, tetapi juga berkaitan dengan matriks struktur normatif dan etika tertentu yang melaluinya pesan-pesan Alquran dipahami. Pada bagian Alquran yang berisi konsep-konsep dasar ini bermaksud membentuk pemahaman komprehensif mengenai nilai-nilai ajaran yang diusung oleh Islam.[35]

---

[34] Salah satu isu yang cukup hangat terkait dengan orisinalitas akar kebahasaan Alquran adalah kritikan Luxenberg bahwa bahasa asli Alquran berasal dari bahasa Syriak. Kritikan ini dijawab oleh Hans Daiber bahwa andaikata memang sejumlah kosa-kata tersebut berasal dari bahasa Syriak, bukan tidak mungkin kata-kata asing telah di-Islam-kan, telah ditukar atau diisi dengan makna baru (*Zusatliche Bedeutungen*) yang lebih dalam, lebih tinggi, dan lebih luas dari makna asalnya. Lihat Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: GIP, 2008), hlm. 18-20.

[35] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 13.

Selain memuat istilah-istilah kunci yang memiliki kandungan makna yang mendalam, Alquran juga memuat hal-hal lain, yang ini bagi Kuntowijoyo dikategorikan sebagai bagian kedua dari kandungan Alquran, yakni bagian yang memuat kisah-kisah historis dan *amtsal* (metafora atau perumpamaan). Berbeda dengan muatan konsep-konsep kunci yang menuntut analisis mendalam, pada bagian kedua yang memuat kisah-kisah dan metafora, Alquran menurut Kuntowijoyo ingin mengajak pembacanya agar melakukan perenungan untuk memperoleh *wisdom* (hikmah). Melalui kontemplasi terhadap kajian-kajian atau peristiwa-peristiwa historis dan juga melalui metafor-metafor yang berisi hikmah tersembunyi, manusia diajak merenungkan hakikat dan makna kehidupan. Banyak sekali ayat-ayat yang berisi ajakan semacam itu, baik tersirat maupun tersurat, baik menyangkut hikmah historis maupun menyangkut simbol-simbol. Sebagai misal tentang rapuhnya rumah laba-laba, tentang luruhnya sehelai daun yang tidak lepas dari pengamatan Tuhan, atau tentang keganasan samudera yang menyebabkan orang-orang kafir berdoa.[36]

Di dalam bagian yang berisi kisah dan *amtsal* tersebut, pembaca diajak untuk mengenal *arche-type* tentang kondisi-kondisi yang sifatnya universal seperti kesabaran Nabi Ayyub, kelaliman Fir'aun, dan pembunuhan unta yang dilakukan oleh kaum Tsamud. Bagi Kuntowijoyo yang paling penting dalam kisah atau *amtsal* tersebut bukan faktualitasnya, dalam artian apakah ia benar-benar pernah terjadi pada suatu masa dalam sejarah manusia dan dapat diverifikasi kebenarannya. Namun, yang lebih utama adalah kandungan pesan di balik cerita atau *amtsal* tersebutlah yang paling ditekankan Alquran, dan hendak disampaikan kepada para pembacanya. Dalam kata-kata Kuntowijoyo:

[36] Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Mizan: Bandung, 1999), hlm. 328.

> Alquran memaksudkan penggambaran-penggambaran *arche-type* semacam itu agar kita dapat menarik pelajaran moral dari peristiwa-peristiwa itu sesungguhnya bersifat universal dan abadi. Bukan data historisnya yang penting, tapi pesan moralnya. Bukan bukti objektif-empirisnya yang ditonjolkan, tapi *ta'wil* subjektif-normatifnya.[37]

Dijelaskan oleh Kuntowijoyo bahwa kisah kesabaran Nabi Ayyub dapat dimaknai sebagai gambaran akan kegigihan tipe-tipe sempurna yang paling purba tentang betapa gigihnya kesabaran orang yang beriman menghadapi cobaan apapun. Kisah tentang kelaliman Fir'aun menggambarkan *arche-type* mengenai kejahatan tiranik pada masa paling awal yang pernah dikenal manusia. Sementara itu, kisah Tsamud yang membunuh unta milik Nabi Saleh lebih menggambarkan *arche-type* mengenai pengkhianatan massal oleh konspirasi kafir.[38]

Penjelasan Kunto tentang Alquran sebagai sumber ilmu dengan dua kategorisasi muatan pesannya, yakni berupa konsep-konsep kunci dan kisah tamsil, sebenarnya hendak menegaskan bahwa Alquran itu harus didekati secara fungsional, secara ilmu, yang akan memiliki nilai praktis, tidak saja sebagai pandangan hidup, tetapi juga tuntutan dalam hidup dan kehidupan. Hanya saja persoalan berikutnya muncul ketika Alquran dilihat secara ilmu, yakni bahwa Alquran merupakan wahyu Tuhan yang memiliki nilai sakralitas (suci) dan kebenarannya bersifat absolut. Kondisi ini tentu saja berbeda dengan ilmu yang sifatnya profan dan memiliki nilai kebenaran yang relatif, serta budaya kritis yang sangat kuat. Terhadap persoalan ini, Kunto memiliki argumentasi tersendiri yang menjadi pembahasan berikutnya.

---

[37] *Ibid.*, hlm. 329.
[38] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 14.

3. Problem Sakralitas Wahyu dan Budaya Kritis Ilmu

Ikhtiar untuk menjadikan wahyu Alquran sebagai basis pengembangan ilmu yang integratif merupakan kerja besar, yang menurut Kunto harus dilakukan agar Islam benar-benar bisa menjawab tantangan zaman. Alquran merupakan wahyu Ilahi yang memiliki tingkat validitas yang pasti, dan dalam keyakinan umat Islam sendiri, ia merupakan kitab petunjuk yang tidak hanya diberikan kepada orang yang muslim saja, tetapi juga bagi umat manusia secara umum.

Namun, apakah kemudian pemanfaatan Alquran itu langsung dengan mengambil makna harfiah dari penjelasan Alquran. Ada pernyataan menarik dari Mahdi Ghulsyani, bahwa umumnya motif para ulama terdahulu dalam memandang Alquran sebagai sumber seluruh ilmu itu lahir dari keyakinan terhadap komprehensifitas Alquran. Sementara itu, para ulama sekarang, di samping meyakini hal ini, lebih menekankan pembuktian keajaiban Alquran dalam bidang keilmuan. Karena itu, mereka mencoba mencocokkan Alquran dengan penemuan sains kontemporer.[39]

Kritikan pedas dari para ilmuwan sering ditujukan pada kelompok yang menyetarakan wahyu yang bersifat sakral dan memiliki kebenaran absolut dengan penemuan ilmiah yang sifat kebenarannya relatif, akan bermasalah ketika temuan ilmiah yang dijustifikasi tersebut kemudian dianggap tidak relevan lagi dan direvisi dengan temuan-temuan yang baru. Akibatnya, kebenaran wahyu sebagai 'alat pembenar' juga dapat menjadi tereduksi. Karena itu, menafsirkan Alquran menurut teori-teori yang dapat berubah menjadi tidak tepat. Teori tertentu sangat populer pada periode tertentu, tetapi kemudian digantikan oleh teori lain. Mencocokkan Alquran

---

[39] Lihat Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an,* terj. Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 140.

suci dengan teori-teori ilmu atau sains yang tidak mapan, akan sangat berbahaya karena akan mengancam kemantapan fakta-fakta Alquran dan membuka pintu bagi penafsiran-penafsiran yang tidak dapat diterima.[40]

Berbagai kritikan yang ditujukan kepada kelompok yang mengkaitkan antara pernyataan Alquran dengan penemuan-penemuan sains modern, pada beberapa hal dapat diterima, namun perlu juga disadari bahwa pandangan yang menghubungkan antara Alquran dan ilmu, juga memiliki bentuk yang tidak tunggal, yang menggunakan dasar Alquran semata-mata hanya untuk melegitimasi kebenaran ilmu. Salah satunya apa yang dikemukakan Kuntowijoyo.

Untuk menghindari upaya pereduksian makna sakralitas Alquran serta tetap mengapresiasi budaya kritik yang merupakan ciri khas ilmu sebagaimana kritikan yang sering ditujukan pada kelompok yang memandang Alquran sebagai sumber ilmu, Kunto memiliki jalan keluar, yakni dengan menjadikan Alquran sebagai sebuah teori ilmu terlebih dahulu, baru kemudian diaplikasikan. Menurut Kunto, selain dengan mengaplikasikan pesan-pesan wahyu secara langsung, yakni dengan menerapkan aturan Tuhan yang tertera dalam wahyu tersebut secara langsung pada tataran praktis seperti perintah tentang berbakti kepada orang tua dan sebagainya, Alquran sebagai sumber ilmu juga dilakukan dengan menjadikannya sebagai sumber data perumusan teori ilmu. Pandangan ini terkait dengan pemahaman Kuntowijoyo bahwa Alquran banyak memuat konsep-konsep yang dapat dianalisis sehingga melahirkan sebuah teori ilmu.[41]

Dengan upaya untuk menjadikan Alquran sebagai sebuah teori ilmu, ada beberapa keuntungan yang dapat diperoleh.

---

[40] *Ibid.*, hlm. 142.
[41] Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 335.

Pertama, ketika teks Alquran ditempatkan sebuah teori ilmu, maka akan melahirkan desakralisasi terhadap teks, karena bagaimanapun juga yang namanya ilmu senantiasa tidak dapat dilepaskan dari dunia kritik, ia senantiasa harus menerima revisi-revisi kalau memang ditemukan kekurangan atau kelemahan. Inilah karakteristik yang khas dari ilmu. *Kedua*, dengan menjadi sebuah teori ilmu, tentu saja produk yang akan dilahirkan juga tidak akan berpisah langsung dari induknya, dalam artian nilai-nilai ketuhanan yang melekat pada wahyu secara otomatis juga akan turut serta dalam teori ilmu tersebut. Ini berbeda sebagaimana dinyatakan Kunto dengan ilmu modern yang terpisah dengan nilai-nilai ketuhanan.

Setelah memaparkan pandangan yang cukup unik dalam mendekati ayat-ayat atau pesan Alquran serta semangat untuk merumuskan teori ilmu yang berpijak pada Alquran dengan model pemikiran apriori, yakni berangkat dari suatu nilai normatif, Kuntowijoyo menyatakan bahwa cara yang perlu dipergunakan dalam upaya tersebut adalah dengan menggunakan strukturalisme transendental. Tawaran penggunaan strukturalisme transendental dimaksudkan sebagai upaya untuk pembacaan terhadap teks Alquran yang merujuk pada gejala-gejala sosial lima belas abad yang lalu pada konteks masa kini dan di sini.

4. Strukturalisme Transendental

Ada jarak sosio-historis antara masyarakat Arab pada waktu Alquran diturunkan dengan kondisi masyarakat masa kini. Pada masa dahulu Arab adalah masyarakat pra-industrial, masyarakat kesukuan (*tribal society*), dan masyarakat homogen, sedangkan masyarakat sekarang adalah masyarakat industrial, masyarakat kenegaraan, dan masyarakat heterogen. Kunto meniscayakan penggunaan strukturalisme transendental sebagai

metode dan tidak memilih hermeneutika yang umum lazim dipergunakan dalam memahami teks kitab suci,[42] karena menurutnya yang dibutuhkan umat saat ini bukanlah pemahaman terhadap teks semata, tetapi bagaimana agar dengan teks tersebut dalam dilakukan sebuah proses transformasi umat.[43]

Strukturalisme yang dipahami Kunto, tampak mengamini pandangan strukturalisme yang berkembang di Barat dan dipelopori oleh Ferdinand de Saussure. Dengan mengutip Michael Lane,[44] Kunto menjelaskan makna strukturalisme sebelum mengkaitkan dalam konteks Islam. Strukturalisme memiliki ciri-ciri, yaitu: *Pertama*, perhatian pada keseluruhan atau totalitas. Unsur-unsur yang ada dipahami melalui keterkaitan (*interconnectedness*) antarunsur. *Kedua*, strukturalisme tidak mencari struktur di permukaan, tetapi di bawah atau di balik realitas empiris. Apa yang ada dipermukaan adalah cerminan dari struktur yang ada di bawah (*deep structure*), lebih ke bawah lagi ada kekuatan pembentuk struktur (*innate structuring capacity*). *Ketiga*, dalam peringkat empiris keterkaitan antarunsur bisa berupa *binary opposition* (pertentangan antara dua hal). *Keempat*, strukturalisme memperhatikan unsur-unsur yang sinkronis, bukan diakronis. Unsur-unsur dalam waktu yang sama, bukan perkembangan antarwaktu, diakronis atau historis.[45]

---

[42] Istilah hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, dari kata kerja "hermeneuen" yang berarti menafsirkan. Adapun kata bendanya "hermenia". Akar kata itu dekat dengan nama salah satu dewa Yunani, yakni dewa Hermes, utusan atau pembawa pesan dari dewa-dewa. Dewa ini mempunyai peranan untuk mengubah apa yang berada di luar pengertian manusia ke bentuk yang bisa dimengerti oleh manusia. Dalam tradisi Islam, Hermes-menurut Sayyed Hossein Nasr - tak lain adalah Nabi Idris, yang dalam filsafat Yunani, dikenal sebagai *father of philosopher* (*Abul Hukama*). Lihat J.M. Robinson dan John B. Cobb., *The New Hermeneutics* (New York: Harper and Row Publisher, 1964), hlm. 1; lihat Juga Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University Press, 1989), hlm. 71.

[43] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 31.

[44] Lihat Michael Lane, *Introduction to Structuralism* (New York: Basic Books Inc., 1970).

[45] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 13-14.

Pertama, interconnectedness. Kunto menyatakan bahwa dalam Islam pesan-pesan Alquran (unsur-unsur) saling memiliki keterkaitan. Misalnya keterkaitan antara puasa dan zakat, hubungan vertikal dengan Tuhan dengan hubungan horizontal antarmanusia, dan shalat dengan solidaritas sosial. Dalam Q.S. al-Ma'un disebutkan bahwa termasuk yang mendustakan agama adalah mereka yang tidak memiliki kepedulian sosial terhadap kemiskinan. Demikian juga keterkaitan antara iman dan amal saleh. Selain itu, keterkaitan juga dapat dipahami sebagai *logical consequences* dari satu unsur. Seluruh rukun Islam lainnya (shalat, zakat, puasa, haji) adalah konsekuensi logis dari syahadah. Zakat adalah konsekuensi logis dari puasa, yaitu setelah orang merasakan sendiri penderiataan, lapar, dan haus.[46]

Kedua, *innate structuring capacity*. Dalam Islam, jelas Kunto, tauhid mempunyai kekuatan membentuk struktur yang paling dalam. Sesudah itu ada *deep structure*, yaitu akidah, ibadah, akhlak, syariah, dan muamalah. Dipermukaan yang diamati adalah tampak keyakinan, shalat, puasa, dan sebagainya, moral/etika, perilaku normatif, dan perilaku sehari-hari. Akidah, ibadah, akhlak, dan syariah itu *immutable* (tidak berubah) dari waktu ke waktu, dan dari tempat ke tempat, sedangkan muamalah itu dapat berubah. Karena itu, Kunto menyatakan bahwa transformasi dalam Islam harus diartikan sebagai transformasi dalam muamalah, tidak dalam bidang lain.[47]

Ketiga, *binary opposition*, yaitu dua gejala yang saling bertentangan, baik berupa pasangan maupun musuh yang masing-masing menghasilkan ekuilibrium dan konflik. Pertentangan itu misalnya antara kepentingan Tuhan dan kepentingan manusia, badan dengan ruh, lahir dengan batin, dunia dengan akhirat,

[46] *Ibid.*, hlm. 35.
[47] *Ibid.*, hlm. 36

laki-laki dengan perempuan, *muzakki* dengan *mustahik*, orang kaya dengan fakir miskin, dan sebagainya yang menghasilkan ekuilibrium. Sementara itu, pertentangan antarstruktur menghasilkan konflik. Misalnya pertentangan antara Tuhan *versus* setan, *zhulumat versus nur*, mukmin *versus* musyrik, ma'ruf *versus* munkar, syukur *versus* kufur, saleh *versus* fasad, surga *versus* neraka, *muthmainnah versus amarah*, halal *versus* haram, yang merupakan konflik dan karenanya orang harus memilih salah satu.[48]

Berikutnya, dengan mengutip *Webster's New International Dictionary*. Kata transendentalisme yang dimaksud Kunto pada penjelasan mengenai strukturalisme transendental dimaknai sebagai melampui. Melampui di sini yaitu bagaimana menerapkan sistem pengetahuan (*episteme*) sosial yang lahir pada lima belas abad yang lalu pada masa kini dan di sini. Ada jarak geografis, historis, dan sosial. Menurut Kunto, banyak agamawan yang tidak dapat melihat gejala-gejala modern sehingga orang yang mempunyai kesalehan pribadi tinggi sekalipun terlibat dalam kolusi, nepotisme, dan monopoli, tetap dianggap beramal saleh karena referensi yang dipakai adalah pengetahuan dari abad tengah Islam. Banyak agamawan yang gagal memahami makna kesenjangan struktural, seolah-olah semua adalah kemiskinan natural. Mereka gagal membedakan gejala alamiah dan gejala buatan manusia, gagal melihat keperluan kesalehan publik karena seolah-olah yang ada hanyalah kesalehan pribadi.[49] Kunto menjelaskan bahwa antara masyarakat petani (*peasent society*) dan masyarakat industri (*industrial society*) yang begitu transparan bagi ilmuwan sosial sering tidak disadari oleh tokoh umat. Masyarakat petani dan masyarakat preindustrial umumnya sangat tergantung pada akhlak perorangan, sedangkan masyarakat industri pada akhlak

[48] *Ibid.*, hlm. 16.
[49] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* hlm. 39.

kolektif. Demikian juga masyarakat petani sangat bergantung pada negara sebagai pemegang kekuasaan, sedangkan dalam masyarakat industri yang berlaku sebaliknya, negara bergantung pada masyarakat.[50]

Strukturalisme transendental menurut Kunto akan berguna pada tiga bidang ilmu-ilmu, yakni ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu kemanusiaan, dan agama untuk sekaligus menyadari adanya totalitas Islam dan perubahan-perubahan. Persoalan terbesar bagi Islam menurut Kunto adalah bagaimana mengikuti perubahan dan perkembangan zaman tanpa harus kehilangan jati diri sebagai agama yang *kâffah*.

Kesadaran yang hendak dibangun Kunto lewat strukturalisme transendental ini bahwa sikap yang parsial dalam melihat Islam akan menghasilkan kualitas keislaman yang parsial juga, dalam artian kesempurnaan Islam sebagai sebuah ajaran pamungkas menjadi kurang bermakna. Pada gilirannya, harapan Islam untuk menjadi rahmat bagi sekalian makhluk menjadi semakin sulit untuk dapat direalisasikan.

5. Pendekatan dalam Pembacaan Alquran

Berdasarkan pada pembagian isi Alquran pada dua kelompok besar sebagaimana dijelaskan pada paparan sebelumnya, yakni Alquran yang memuat kisah dan metafora serta konsep-konsep tertentu, maka ada dua pendekatan yang dapat diaplikasikan, yakni: pendekatan sintetik dan pendekatan analitik. Kedua pendekatan ini saling melengkapi satu dengan yang lainnya, dan dipergunakan dengan melihat konteks dari pesan ayat Alquran yang dibaca.

Pendekatan sintetik dipergunakan ketika membaca ayat-ayat Alquran yang memuat kisah dan *amtsal*. Kuntowijoyo

---

[50] *Ibid.*, hlm. 40.

menyatakan bahwa penggambaran-penggambaran *arche-type* semacam itu agar dapat ditarik pelajaran moral dari peristiwa-peristiwa empiris yang terjadi dalam sejarah, bahwa peristiwa-peristiwa itu sesungguhnya bersifat universal dan abadi dalam arti melampaui lokalitas berupa ruang dan waktu terjadinya peristiwa tersebut. Pendekatan sintetik ini, menurut Kunto, dimaksudkan sebagai upaya merenungi pesan-pesan moral Alquran dalam rangka mensintesiskan penghayatan dan pengalaman subjektif kita dengan ajaran-ajaran normatif. Melalui pendekatan pemahaman sintetik ini, kita melakukan subjektivikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etika dan moral individu. Ini berarti Alquran difungsikan sebagai media transformasi psikologis dan itu sangat penting dalam rangka penyempurnaan kepribadian Islami.[51]

Meski demikian, ajaran-ajaran keagamaan tidak hanya berfungsi untuk transformasi psikologis seperti itu. Ia juga berfungsi pada level yang objektif, untuk transformasi kemasyarakatan. Dalam kata-kata Kuntowijoyo:

> Sejarah telah membuktikan bahwa Islam merupakan suatu kekuatan perubahan sosial yang besar. Tidak seperti agama-agama lain tertentu yang mementingkan pengembangan spiritual dan moral pada level individual, Islam mempunyai tugas untuk melakukan perubahan sosial, yaitu yang sesuai dengan cita-cita profetiknya dalam menciptakan masyarakat yang adil dan egalitir yang didasarkan pada iman.[52]

Jika hanya menggunakan pendekatan sintetik, maka berbagai kesulitan akan diperoleh. Hal ini, karena pendekatan sintetik bersifat sangat subjektif, karena itulah ada pendekatan kedua yang dikemukakan Kuntowijoyo, yaitu pendekatan analitik. Apabila pendekatan sintetik sifatnya subjektif, maka

---

[51] Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 329.
[52] *Ibid.*, hlm. 329.

pendekatan analitik menghendaki objektivitas dan empirik. Dalam pendekatan analitik, langkah-langkah yang dilakukan adalah, pertama-tama Alquran diposisikan sebagai sumber data, sebagai suatu dokumen mengenai pedoman kehidupan yang berasal dari Tuhan. Ini merupakan suatu postulat teologis dan teoritis sekaligus. Dengan pendekatan ini, ayat-ayat Alquran menjadi pernyataan-pernyataan normatif yang harus dianalisis untuk diterjemahkan kepada level objektif bukan subjektif.

Dengan pendekatan analitik, Alquran oleh Kuntowijoyo diformulasikan dalam bentuk konstruk-konstruk teoritis. Sebagaimana kegiatan analisis data akan menghasilkan konstruksi teoritis, maka demikian pula analisis terhadap pernyataan-pernyataan Alquran akan menghasilkan konstruk-konstruk teoritis Alquran. Elaborasi terhadap konstruk-konstruk teoritis Alquran inilah yang pada akhirnya merupakan kegiatan *Qur'anic theory building*, yaitu perumusan teori Alquran.

Sejatinya apa yang dikehendaki Kunto dalam pembangunan konstruk-konstruk teoritis Alquran, adalah agar umat Islam dalam melihat realitas harus seirama dengan bagaimana Alquran memahaminya. Konstruksi pengetahuan itu dibangun oleh Alquran dengan tujuan agar dapat dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif Alquran, baik pada level moral maupun sosial.

C. KONSTRUKSI METODOLOGIS

Dalam upaya mengimplemantasikan pengilmuan Islam, Kuntowijoyo menawarkan dua langkah yang harus diambil, yakni: integralisasi dan objektifikasi. Integralisasi adalah pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu (petunjuk Allah dalam Alquran beserta pelaksanaannya dalam sunnah Nabi). Sementara, objektifikasi adalah menjadikan

pengilmuan Islam sebagai rahmat untuk semua orang (*rahmatan lil'âlamîn*).

1. Integralisasi

Gagasan integralisasi yang ditawarkan Kuntowijoyo berangkat dari pandangan adanya perbedaan yang mendasar antara ilmu-ilmu sekuler yang merupakan produk dari peradaban Barat dengan semangat ilmu-ilmu integralistik yang diidealkan oleh Islam. Perbedaan paradigmatik antara ilmu-ilmu sekuler dengan ilmu-ilmu integralistik tersebut meliputi berbagai aspek yang dapat dirunut mulai dari proses lahirnya sebuah ilmu, yakni pada tempat berangkat, rangkaian proses, produk keilmuan, dan tujuan-tujuan ilmu, yang secara umum meliputi aspek-aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis.[53]

Secara lebih sistematis Kuntowijoyo kemudian menyusun proses tahapan-tahapan yang merupakan rangkaian dari cikal bakal kelahiran ilmu-ilmu sekuler yang mendominasi keilmuan manusia modern dewasa ini. Tahapan-tahapan tersebut kemudian dirangkai oleh Kunto dengan gambar berikut ini:

Filsafat ⟶ Antroposentrisme ⟶ Diferensiasi ⟶ Ilmu Sekuler

Tahapan-tahapan dari proses kelahiran ilmu-ilmu sekuler di atas dijelaskan oleh Kuntowijoyo. Menurutnya, tempat berangkat dari ilmu-ilmu sekuler adalah modernisme dalam filsafat. Filsafat Rasionalisme yang muncul pada abad ke-15/16

[53] Bandingkan dengan pernyataan Ziauddin Sardar dalam bukunya *Exploration in Islamic Science* (London: Mansell, 1989), bahwa dampak ilmu modern juga menyangkut soal kognitif, sehingga dibutuhkan perumusan epistemologi yang relevan dengan Islam. Jadi tidak cukup hanya dengan pelabelan etika Islam sebagaimana ditawarkan Fazlur Rahman dalam tulisannya pada *American Journal of Islamic Social Sciences*, (5: 1, 1988, hlm. 3-11), yang berjudul: "Islamization of Knowledge: A Response".

menolak teosentrisme abad tengah. Rasio (pikiran) manusia diagungkan dan wahyu Tuhan dinistakan.[54] Sumber kebenaran adalah pikiran, bukan wahyu Tuhan. Tuhan masih diakui keberadaannya, tetapi Tuhan yang lumpuh, tidak berkuasa, tidak membuat hukum-hukum.[55]

Penolakan terhadap pemutlakan kekuasaan Tuhan yang selama berabad-abad membelenggu dunia Barat ini berjalan bersamaan dengan menempatkan manusia sebagai sentral dari kehidupan. Tahapan ini disebut Kunto sebagai antroposentrisme. Dalam menguraikan tentang antroposentrisme ini Kunto menyatakan:

> Dalam rasionalisme manusia menempati kedudukan yang tinggi. Manusia menjadi pusat kebenaran, etika, kebijaksanaan, dan pengetahuan. Manusia adalah pencipta, pelaksana, dan konsumen produk-produk manusia sendiri.[56]

Sebagai kelanjutan dari pandangan antroposentrisme ini atau manusia yang menjadi "penentu" atas dirinya sendiri, dengan mengabaikan faktor eksternal (Tuhan) yang terlibat di dalamnya, maka lahirlah diferensiasi atau pemisahan antara Tuhan (agama/yang sakral) dengan kehidupan manusia. Dalam kata-kata Kuntowijoyo:

> Waktu manusia menganggap bahwa dirinya menjadi pusat, terjadilah diferensiasi (pemisahan). Etika, kebijaksanaan, dan pengetahuan tidak lagi berdasarkan pada wahyu Tuhan. Karena itu, kegiatan ekonomi, politik, hukum, dan ilmu harus dipisahkan dari agama. Kebenaran ilmu terletak pada ilmu itu sendiri (tidak di luarnya: kitab suci), yaitu korespondensi

[54] Kemajuan sains dan teknologi telah melahirkan semangat autonomi dan independensi baru yang mendorong sebagian orang untuk mendeklarasikan kebebasan dari Tuhan. Inilah abad ketika Ludwig Feurbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietsche, dan Sigmund Freud menyusun tafsiran filosofis dan ilmiah tentang realitas tanpa menyisikan tempat buat Tuhan. Lihat Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 446.

[55] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* hlm. 53.

[56] *Ibid*.

(kecocokan ilmu dengan objek) dan koherensi (keterpaduan) di dalam ilmu, antara bagian-bagian keilmuan dengan seluruh bangunan ilmu. Ilmu harus objektif, tidak ada campur tangan etika, moral, dan kepentingan lain.[57]

Fakta ini merupakan antitesis atau kebalikan dari fenomena yang berlaku di dunia Barat pada abad pertengahan. Dulu pada abad tengah ilmu senantiasa diposisikan sebagai pendukung wahyu Tuhan (Alkitab). Apabila ada produk ilmu yang bertentangan dengan penjelasan dari kitab suci, maka ilmu itu tidak boleh dipublikasikan dan harus direvisi. Adapun pada abad modern, ketika antroposentrisme menggantikan teosentrisme, maka ilmu menjadi sesuatu yang otonom. Semboyan yang sering didengungkan adalah ilmu untuk ilmu. Sejak itu, maka lahirlah kemudian yang namanya ilmu-ilmu sekuler.

Ilmu-ilmu sekuler umumnya menganggap (mengklaim) dirinya sebagai netral atau objektif dalam artian tidak memiliki muatan nilai atau kepentingan apa-apa di baliknya, selain bahwa ilmu hanya untuk ilmu, bahkan ia juga bebas dari nilai-nilai ketuhanan, sehingga dapat dimanfaatkan siapa saja. Atas klaim ini, Kuntowijoyo menolak dengan menyatakan:

Meskipun mengakui diri sebagai objektif, *value free*, bebas dari kepentingan lainnya, tetapi ternyata bahwa ilmu telah melampaui dirinya sendiri. Ilmu yang semula adalah ciptaan manusia telah menjadi penguasa atas manusia. Ilmu menggantikan kedudukan wahyu Tuhan sebagai petunjuk kehidupan.[58]

Lebih lanjut diungkapkan oleh Kuntowijoyo bahwa sekularisme itu muncul di samping karena semangat antroposentrisme dan diferensiasi filsafat, juga karena klaim yang berlebih-lebihan dari ilmu. Dunia yang sekular diramalkan

[57] *Ibid.*, hlm. 54.
[58] *Ibid*.

oleh ilmu sebagai masa depan manusia. Bahkan, sekarang ini sekularisme bukan lagi terbatas dalam ilmu dan perilaku, ia telah menjadi aliran pemikiran, menggantikan keyakinan agama. Seluruh kehidupan diyakini akan menjadi sekuler. Bahkan, agama akan lenyap, atau hanya menjadi spiritualitas dan menjadi kesadaran kosmis. Sekularisme adalah eskatologi manusia modern.[59]

Setelah menguraikan genealogi dari kelahiran ilmu-ilmu sekuler, berikutnya Kuntowijoyo kemudian menyusun tahapan-tahapan dari kelahiran ilmu-ilmu integralistik, yang menurutnya merupakan sebuah alternatif dari "kegagalan" pada ilmu-ilmu sekuler. Berlainan dengan ilmu-ilmu sekuler, adapun ilmu-ilmu integralistik menurut Kunto dapat dipahami dari paparan berikut ini:

Agama ⟶ Teoantroposentrisme ⟶ Dediferensiasi ⟶ Ilmu Integralistik

Ada empat tahapan dari yang harus dilewati sebelum akhirnya menghasilkan ilmu-ilmu yang integralistik. Ini dimulai dari pandangan agama, yang berlanjut pada lahirnya paham teoantroposentrisme yang merupakan perpaduan dari pandangan ketuhanan dan sekaligus kemanusiaan. Sebagai buah, maka lahirlah dediferensiasi atau perekatan kembali

[59] Ada dua macam model sekularisasi yang dikemukakan Kuntowijoyo, yaitu sekularisasi objektif dan sekularisasi subjektif. Sekularisasi subjektif terjadi bila tingkat sosiokultural (sekularisasi objektif) itu kemudian masuk ke dalam, ke tingkat kesadaran berupa sekularsasi subjektif. Sekularisasi subjektif ini pada gilirannya menimbulkan sekularisme dalam ideologi kemasyarakatan dan ateisme ilmiah dalam ilmu yang secara agresif mempropagandakan masyarakat sekuler. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 59. Lihat juga Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of Social Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday and Company, 1969), hlm. 127; James L. Peacock dan Thomas A. Kirsch, *An Evolutionary Approach to Social and Cultural Anthropology* (New York: Appleton, Croft, 1970).

ilmu-ilmu yang terpisah. Setelah itu, lahirlah ilmu-ilmu yang disebut dengan ilmu integralistik atau ilmu yang terpadu.

Pada tahapan awal lahirnya ilmu-ilmu integralistik tersebut, Kuntowijoyo menempatkan agama sebagai faktor penentu. Tentu saja agama di sini bukan dalam pemaknaan yang umum mengenai definisi sebuah agama. Agama yang dimaksud Kunto di sini merupakan representasi dari pesan Tuhan atau secara eksplisit dalam penjelasannya Kunto menyebut sebagai Alquran yang memang bagi umat Islam merupakan pedoman dalam kehidupan. Dalam hal ini, dinyatakan oleh Kuntowijoyo:

> Alquran merupakan wahyu Tuhan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, diri sendiri, dan lingkungan (fisik, sosial, budaya). Kitab yang diturunkan itu merupakan petunjuk etika, kebijaksanaan, dan dapat menjadi setidaknya *grand theory*. Wahyu tidak pernah mengklaim sebagai ilmu *qua* ilmu.[60]

Penjelasan yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo di atas menjadi poin kunci dari semangat paradigma Islam atau pengilmuan Islam yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo, yaitu dengan menempatkan Alquran sebagai basis dari kelahiran atau cikal bakal dari ilmu-ilmu integralistik. Pandangan ini memang menimbulkan pertanyaan krusial, ketika agama atau wahyu Tuhan diposisikan sebagai sesuatu yang sentral, apakah ini tidak malah melahirkan kembali paham teosentrisme yang menempatkan Tuhan (kitab suci) sebagai penentu segalanya dan posisi ilmu hanyalah sekadar sebagai pembantunya?

Terhadap pertanyaan ini, Kunto dengan tegas menyatakan bahwa agama[61] memang mengklaim sebagai sumber kebenaran,

---

[60] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,*hlm. 56.

[61] Kuntowijoyo tidak menjelaskan secara eksplisit agama apa yang dia maksudkan dalam pernyataannya tersebut. Namun, dari paparan pada bagian-bagian lain dari tulisannya, dapat ditangkap bahwa yang dimaksud dengan agama di sini adalah Islam, yang tentu saja bukan Islam dalam pemaknaan yang spesifik seperti halnya rukun Islam. Dari penjelasan pada bagian lain, Islam yang dimaksud Kunto di

etika, hukum, kebijaksanaan, dan sedikit pengetahuan. Namun lanjut Kunto, agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan.

Berangkat dari pandangan ini, maka ada dua macam sumber pengetahuan yang diapresiasi, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia. Kedua model pengetahuan ini kemudian dipadukan dan Kunto menyebutnya dengan teoantroposentrisme atau pemusatan pada Tuhan dan manusia sekaligus, tanpa harus dipisahkan. Ini merupakan tahapan kedua dari proses kelahiran ilmu-ilmu yang integralistik.

Tahapan berikutnya yaitu dediferensiasi. Menurut Kunto, modernisasi yang menghendaki diferensiasi sudah tidak sesuai lagi dengan semangat zaman (Z*eitgeist*). Terlebih pada era sekarang yang disebut dengan pascamodern, maka perlu ada suatu perubahan.[62] Perubahan yang dimaksud Kunto di sini adalah dediferensiasi (rujuk kembali). Dijelaskan oleh Kunto bahwa apabila diferensiasi menghendaki pemisahan agama

---

sini tampaknya merupakan pesan-pesan Tuhan yang kemudian mewujud dalam kitab suci Alquran.

[62] Menurut Kuntowijoyo, sejatinya harapan besar muncul ketika datang pascamodernisme yang mengkritik modernisme. Apabila modernisme melahirkan diferensiasi dan otonomisasi, maka pascamodernisme akan menghasilkan dediferensiasi (rujuk kembali dan deotonomisasi atau keterkaitan kembali). Sektor-sektor sosial kultural dan kesadaran yang pisah dari agama dan berdiri sendiri akan rujuk kembali dan kembali terkait, termasuk ilmu dan agama. Akan tetapi, rujuk kembali dan keterkaitan kembali itu ternyata tidak pernah terjadi. Peradaban pascamodernisme malah kecewa dengan adanya desekularisasi dan menganggap *integrism* (kaum ayatullah) sebagai fundamentalisme agama, dan fundamentalisme agama adalah totalitarianisme, musuh bebuyutan manusia merdeka. Lihat juga Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontent* (Cambridge: Polity Press, 1975), hlm. 1985. Bagaimanapun juga menurut Kunto, dalam peradaban pascamodernisme ini kita berhak menjadi manusia merdeka dengan menyelenggarakan proses ke arah dediferensiasi, deotonomisasi dan desekularisasi dengan membangun paradigma baru dalam ilmu, yaitu paradigma Islam. Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 60.

dan sektor-sektor kehidupan lain, maka dediferensiasi ialah penyatuan kembali agama dengan sektor-sektor kehidupan lain, termasuk agama dan ilmu.[63]

Bagi Kunto, agama menyediakan tolak ukur kebenaran ilmu berupa pandangan benar atau salah, bagaimana ilmu diproduksi, yaitu aspek baik atau buruk, dan tujuan-tujuan dari ilmu, yaitu apakah ada manfaat atau malah merugikan. Menjadi hak dan tugas manusia untuk memikirkan dinamika internal ilmu. Selama ini, ujar Kuntowijoyo, kita telah tertipu. Ilmu-ilmu sekuler yang diklaim sebagai bebas nilai ternyata penuh muatan kepentingan. Kepentingan itu ialah hegemoni kebudayaan (misalnya orientalisme), kepentingan ekonomi (misalnya sejarah ekspansi negara-negara kuat), dan kepentingan perang (misalnya ilmu-ilmu nuklir). Ilmu yang lahir bersama etika agama tidak boleh bersifat partisan, tetapi harus bermanfaat untuk manusia seluruhnya.[64]

Setelah proses perujukan kembali atau dediferensiasi bisa diterapkan, maka lahirlah kemudian apa yang dinamakan dengan ilmu-ilmu integralistik. Ilmu yang menyatukan wahyu Tuhan dengan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik) tidak akan mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia. Dengan gagasan integralisme antara agama dan ilmu akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrem dengan agama-agama radikal dalam banyak sektor.

Dalam hal ini, Kuntowijoyo memberikan contoh konkret proses penyatuan antara wahyu Tuhan dengan temuan pikiran manusia yang sudah berjalan, yakni pada ilmu ekonomi syariah. Ada BMI (Bank Muamalat Indonesia), Bank BNI Syariah, Bank Mandiri Syariah, usaha-usaha agrobisnis, usaha-usaha transportasi, usaha-usaha kelautan, dan sebagainya. Dalam hal

---

[63] *Ibid.*, hlm. 56.
[64] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 57.

ini, agama menyediakan etika dalam perilaku ekonomi seperti bagi hasil (*al-mudhârabah*) dan kerja sama (*al-musyârakah*). Pada kondisi ini berlakulah apa yang disebut Kunto sebagai proses objektifikasi, yakni dari etika agama tersebut menjadi ilmu ekonomi yang bermanfaat bagi orang dari semua agama, non-agama, atau bahkan anti agama sekalipun. Karenanya ilmu yang integralistik oleh Kunto dimaknai sebagai bagian dari kontribusi yang dapat diberikan oleh orang beriman untuk seluruh umat manusia.

2. Objektifikasi

Setelah dilakukan proses integralisasi, maka langkah berikut yang harus dilakukan dalam upaya mengembangkan keilmuan Islam adalah dengan objektifikasi. Kedua aspek ini pada praktiknya harus berjalan secara beriringan. Objektifikasi sendiri menurut Kuntowijoyo bermula dari internalisasi nilai, tidak dari subjektifikasi kondisi objektif. Objektifikasi adalah penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori objektif. Secara lebih seksama, Kuntowijoyo membuat skema yang kiranya dapat menjelaskan bahwa kedudukan objektifikasi pada posisi yang tengah-tengah di antara terminologi yang lain, yaitu internalisasi, eksternalisasi, dan gejala objektif sebagai berikut:

Secara kebahasaan, kata objektifikasi berasal dari kata objektif, yang artinya "*the act of objectifying*" atau "membuat sesuatu menjadi objektif." Sehingga, objektifikasi dapat

diartikan memandang sesuatu secara objektif.[65] Sesuatu itu objektif kalau keberadaannya tidak tergantung pada pikiran sang subjek, tetapi berdiri sendiri secara independen. Jadi, bila A adalah objektifikasi dari B, maka berarti A adalah B yang telah dibuat objektif oleh sang subjek.[66]

Objektifikasi memiliki semangat yang hampir serupa dengan proses eksternalisasi. Eksternalisasi berangkat dari konkretisasi keyakinan yang dihayati secara internal. Sebagai contoh membayar zakat. Zakat timbul setelah ada keyakinan bahwa sebagian harta itu bukan milik orang yang mendapatkan, dan keyakinan bahwa rezeki itu harus dinafkahkan. Kalau kemudian orang membayar zakat, itulah yang disebut eksternalisasi.[67] Objektifikasi menempuh prosedur yang sama dengan eksternalisasi, tapi ada tambahan. Objektifikasi juga merupakan konkretisasi dari keyakinan internal. Sesuatu perbuatan dikatakan objektif bila perbuatan itu dirasakan oleh orang di luar Islam sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan. Sekalipun demikian, dari sisi yang mempunyai perbuatan, bila tetap menganggapnya sebagai perbuatan keagamaan, termasuk amal. Objektifikasi ini juga berlaku bagi pemeluk agama lain di luar Islam, asal perbuatan itu dirasakan oleh orang Islam sebagai sesuatu yang objektif, sementara orang non-Islam dipersilakan menganggapnya sebagai perbuatan keagamaan.

---

[65] Ada istilah lain yang berdekatan dengan objektifikasi (*objectification*), yaitu objektifasi (*objectivation*). Berbeda dengan *Webster's New Twentieth Century Dictionary* yang cenderung menyamakan, Kunto dalam hal ini membedakannya. Menurut Kunto, objektifasi dapat mempunyai arti lain. Objektifasi bisa berasal dari kata objek, jadi objektifasi adalah "memandang" sesuatu sebagai objek atau benda". Misalnya kalimat, "Masyarakat teknologis cenderung melakukan objektifasi terhadap manusia". Sebagai ganti objektifasi dalam kalimat itu sekarang lebih umum dipakai kata dehumanisasi atau menjadikan manusia sebagai mesin, menghasilkan "manusia mesin". Lihat Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 301.

[66] Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 213.

[67] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 64.

Ditegaskan oleh Kunto bahwa sebuah produk ilmu yang lahir dari induk agama harus menjadi ilmu yang objektif. Artinya, suatu ilmu tidak dirasakan oleh pemeluk agama lain, non-agama, dan anti agama sebagai norma, tetapi sebagai gejala keilmuan yang objektif semata. Meyakini latarbelakang agama yang jadi sumber ilmu atau tidak, tidak menjadi masalah, ilmu yang berlatarbelakang agama adalah ilmu yang objektif, bukan agama yang normatif. Maka, objektifikasi ilmu adalah ilmu dari orang yang beriman untuk seluruh manusia, tidak hanya untuk orang yang beriman saja.[68]

Dengan melakukan objektifikasi, menurut Kuntowijoyo, ada dua hal yang bisa dihindari, yakni sekularisasi dan dominasi. Sekularisasi terjadi karena adanya interpretasi yang menganggap bahwa semua peristiwa yang terjadi adalah konsekuensi logis dari gejala objektif. Sementara, dominasi terjadi apabila suatu umat beragama hanya menghasilkan satu produk saja dari internalisasi atas nilai-nilai, yaitu eksternalisasi. Sebab, titik berangkat objektifikasi sama dengan eksternalisasi, yaitu internalisasi. Perbedaannya terdapat pada tujuan, apabila objektifikasi ditujukan keluar, sedangkan eksternalisasi ke dalam umat pemeluk sebuah agama sendiri. Objektifikasi merupakan perbuatan rasional nilai yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional, sehingga orang luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal.[69]

---

[68] *Ibid*., hlm. 56.

[69] Istilah-istilah seperti objektifikasi, internalisasi, dan eksternalisasi yang dipergunakan Kunto tampaknya mirip dengan tiga momen simultannya Berger. Objektifikasi oleh Berger dimaknai sebagai interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Internalisasi yaitu individu mengidentikkan diri dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya. Adapun eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. Lihat Frans M. Parera, "Menyingkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber", pengantar dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. xx.

Terkait dengan Alquran sebagai kitab rujukan umat Islam, menurut Kuntowijoyo juga dapat dilakukan objektifikasi. Dengan objektifikasi, Alquran juga tetap menjadi sumber hukum. Perbedaannya terletak dalam prosedur, tidak dalam hakikat. Objektifikasi Islam akan menjadikan Alquran terlebih dahulu sebagai hukum positif, yang pembentukannya atas persetujuan bersama warga negara. Dengan demikian, secara tidak langsung seluruh syariat Islam menjadi hukum negara, tetapi melalui objektifikasi.[70] Objektifikasi juga menuntut perhatian umat Islam bukan semata-mata pada isu-isu yang bersifat abstrak seperti akhlak, tetapi juga kepada isu-isu konkret yang menyangkut kepentingan *wong cilik*, seperti kemiskinan dan kesenjangan. Sehingga, tampak bahwa keraguan orang tidak kepada Islam yang ajarannya sudah komprehensif dan egalitir, tetapi lebih kepada orang yang melaksanakan.

Dalam tataran yang lebih konkret, Kuntowijoyo menyebutkan beberapa contoh objektifikasi, yaitu akupuntur, tanpa harus percaya konsep yin-yang Taoisme; yoga, tanpa harus percaya Hinduisme; sengatan lebah, tanpa harus percaya kepada Alquran yang memuji lebah; *herbal medicine*, tanpa harus percaya kepada Hinduisme Bali; dan perbankan syariah, tanpa harus meyakini etika Islam tentang ekonomi. Dengan objektifikasi, maka ilmu (terutama dalam pengobatan) itu terbuka untuk semua orang, dapat ditularkan secara terbuka, dan tanpa laku yang rahasia (sakti, kharisma, bertapa, tiban).

[70] Dengan objektifikasi akan terjamin kesamaan di dalam hukum antar agama-agama. Dengan demikian, hilanglah ancaman terhadap stabilitas nasional. Karena itu, ungkapan “menghukumi dengan hukum Allah” itu juga harus diobjektifikasi dalam sejumlah perundangan, peraturan, peraturan pemerintah, instruksi, juklak, dan juknis. Kasus pendirian bank syariah merupakan salah bentuk objektifikasi yang telah berhasil dilakukan di Indonesia, meski melalui proses politik yang cukup lama. Lihat M. Dawam Rahardjo, “Bank Islam”, dalam Taufik Abdullah dkk., *Ensiklopedi Islam*, hlm. 399; lihat juga Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 286.

Dalam konteks yang lebih luas, Kuntowijoyo juga melihat objektifikasi ini sebagai jalan tengah tidak hanya bagi Islam, tetapi juga dapat dilakukan oleh agama-agama dan aliran-aliran politik. Pada bidang politik, ia menjadi metode dalam perubahan cara berpikir politik sehingga dapat menjadi solusi dalam mengatasi kemandegan politik.[71]

Masih terkait dengan objektifikasi yang melibatkan wahyu Alquran sebagai basis pijakan dalam paradigma Islam, maka muatan data-data yang terdapat dalam Alquran harus dijadikan terlebih dahulu sebuah teori ilmu. Hal ini tampaknya selaras dengan semangat yang dibawakan Kuntowijoyo bahwa ilmu-ilmu yang integralistik merupakan sumbangan orang-orang beriman bagi kemanusiaan.

D. KONSTRUKSI ETIS

Paradigma Islam yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo berangkat dari sebuah keyakinan bahwa ilmu itu tidak ada yang benar-benar netral. Ilmu pada dasarnya tidak ada yang bebas nilai, ia sarat dengan bias-bias dan kepentingan dari para perumusnya. Ilmu modern yang selama ini sering diklaim bebas nilai, sehingga dapat dimanfaatkan oleh siapa saja, ternyata tidak terlepas dari nilai-nilai yang dianut oleh para perumusnya, yang dalam hal ini adalah nilai-nilai Barat. Argumentasi pandangan ini didukung oleh gagasan paradigma yang disebut oleh Thomas Kuhn, dan kemudian diapresiasi oleh Kuntowijoyo bahwa para ilmuwan itu bekerja dalam sebuah paradigma tertentu.

Keilmuan Islam, yang bekerja dalam bingkai paradigma Islam juga tidak menafikan fakta semacam ini. Menurut Kunto, sebagai ilmu yang bersumber langsung kepada teks wahyu, maka nilai etis yang dikandung oleh keilmuan Islam juga

[71] Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos*, hlm. 213.

meniscayakan etika yang kental dengan muatan keislaman. Dalam banyak tulisan, Kunto sering mengungkapkan istilah profetik atau kenabian sebagai visi etis dari ilmu sosial yang ditawarkannya. Gagasan etika profetik atau kenabian diasumsikan sebagai suatu bentuk etika yang menjadi misi Muhammad dalam menyampaikan pesan kenabiannya, dan dengannya umat Islam diidealkan untuk dibangun. Sumber etika profetik dalam konteks Islam adalah perilaku Nabi Muhammad saw.

Kuntowijoyo menampilkan konsep profetik yang dikaitkan dengan transformasi dalam kerangka ilmu-ilmu sosial. Pengertian profetik, antara lain dibuat terkenal oleh filosof sosial dan ekonomi AS, Kenneth Boulding. Ia membedakan antara apa yang disebutnya agama kependetaan dan agama profetik. Pada mulanya agama-agama besar seperti Yahudi, Kristen, dan Islam bersifat profetik yang menggerakkan perubahan-perubahan besar atau transformasi masyarakat.[72] Terkait dengan perumusan etika paradigma Islam, ada empat aspek yang menurut Kunto relevan untuk dibicarakan, yaitu: (1) mengenai tujuan akhir dari paradigma Islam; (2) keterlibatan umat (paradigma Islam) dalam sejarah; (3) *methodological objectivism*; dan (4) sikap paradigma Islam terhadap ilmu-ilmu sekuler.[73]

1. Tujuan Akhir Paradigma Islam

Berkenaan dengan tujuan akhir dari paradigma Islam, Kunto menyatakan bahwa Islam sebagai agama yang abadi

[72] Menarik pernyataan Ausaf Ali bahwa para nabi yang merupakan utusan Tuhan dengan ajaran-ajaran dan misi yang diembannya, pada prinsipnya merupakan seorang teoritikus sekaligus praktisi ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu sosial di sini diposisikan sebagai sebuah ikhtiar dalam upaya untuk rekayasa sosial untuk membangun umat dalam berbagai dimensi. Atas dasar ini, Ausaf Ali menyatakan bahwa dalam pembangunan ilmu-ilmu sosial, sangat penting untuk menjadikan visi kenabian sebagai sebuah paradigma, dan dia menyebut dengan istilah paradigma profetik. Lihat Ausaf Ali, "The Idea of an Islamic Social Science", dalam *Hamdard Islamicus,* Vol. XVII, edisi Summer 1994, hlm. 17-53.

[73] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 85.

menolak gagasan tentang transformasi sekular sebagaimana pandangan antropologi James L. Peacock dan Thomas A. Kirsch yang meramalkan bahwa transformasi kemanusiaan akan menuju ke arah masyarakat sekular, seperti terjadi di dunia Barat.[74] Hal ini karena keabadian dalam Islam harus disertai dengan cita rasa mengenai tujuan, yaitu semakin dekatnya manusia kepada Yang Maha Abadi. Islam menurut Kunto menghendaki adanya tranformasi menuju transendensi.[75]

Dalam konteks transformasi sosial, Kunto tampaknya mengamini gagasan teologi transformatif sebagaimana diusung Moeslim Abdurrahman, hanya saja dengan modifikasi tertentu. Dalam hal ini, menurut Kunto lebih tepat apabila istilah teologi diganti dengan ilmu sosial. Dengan mengganti istilah teologi ke ilmu sosial, Kunto sepertinya hendak menegaskan sifat dan maksud dari gagasan tersebut. Jika gagasan pembaruan teologi adalah agar agama diberi tafsir baru dalam rangka memahami realitas, maka metode yang lebih efektif untuk maksud tersebut adalah dengan mengelaborasi ajaran-ajaran agama ke dalam bentuk teori sosial.[76] Pemilihan teori sosial daripada teologi sosial oleh Kunto bukan tanpa alasan. Kebutuhan umat untuk transformasi sosial lebih melalui perangkat-perangkat yang objektif daripada yang normatif. Dengan perangkat teori sosial, rekayasa transformasi akan terjadi melalui bahasa yang objektif, di samping sebagai sebuah penegasan bahwa lahan yang digarap lebih bersifat empiris, historis, dan temporal.[77]

Bagi Kunto, tujuan paradigma Islam adalah sebuah transformasi, tetapi bukan sebuah transformasi sekular melainkan transformasi transendental yang dalam level implementasi lebih

---

[74] Lihat juga James L. Peacock dan Thomas A. Kirsch, *The Human Direction: An Evolutionary Approach to Social and Cultural Antrophology* (New York: Appleton Century Croft, 1970).

[75] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 85-86.

[76] *Ibid.*, hlm. 89-90.

[77] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam,* hlm. 345.

menggunakan teori sosial, yang dibangun dari pemahaman terhadap teks-teks Alquran.

2. Keterlibatan Paradigma Islam dalam Sejarah

Untuk memenuhi tujuan akhir dari paradigma Islam, maka umat harus berjuang dalam sejarah kemanusiaan, yang oleh Kunto dimanifestasikan dalam bentuk gerakan humanisasi (memanusiakan manusia), liberasi (membebaskan manusia dari penindasan), dan transendensi (membawa manusia beriman kepada Tuhan). Dalam ketiga aspek inilah Kunto mengidealkan visi aksiologis paradigma Islam harus dijalankan.

Dengan mengacu pada pemikiran Muhammad Iqbal ketika membahas peristiwa mi'raj Nabi Muhammad saw.[78] Kuntowijoyo meyakini bahwa tugas umat Islam adalah untuk terlibat dalam sejarah kemanusiaan. Mengutip Q.S. Ali 'Imran [3]: 110, Kunto menyatakan bahwa umat Islam dinyatakan sebagai umat terbaik yang harus terlibat dalam pergumulan kemanusiaan dengan tiga tugas utama, yakni: *amar ma'ruf* atau sering diistilahkannya dengan transfomasi atau perubahan ke arah yang lebih baik; *nahi munkar* atau dengan bahasa lain liberasi atau pembebasan; dan *iman billah*, yakni transendensi berupa hubungan dengan Tuhan.[79]

Humanisasi dilakukan dalam rangka melawan dan melenyapkan keadaan dehumanisasi yang melanda masyarakat modern sebagai dampak negatif kemajuan industri dan teknologi.

---

[78] Dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pemikir terkenal asal Pakistan, Sir Mohammad Iqbal, menyatakan bahwa seorang sufi terkemuka dari Gangoh (India), Syekh Abdul Quddus telah bersumpah, seandainya dia yang mendapat keistemewaan seperti halnya baginda Nabi Muhammad saw. bertemu dengan Tuhan di langit tertinggi pada waktu mi'raj, "Demi Allah aku tidak akan pernah mau kembali seperti halnya baginda Nabi." Lihat Sir Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), hlm. 124.

[79] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 92.

Manusia mesin yang hanya memiliki satu dimensi, yang hanya dihitung sebagai angka dalam kalkulasi pasar dengan orientasi material, sepantasnya dikritik dengan mengedepankan semangat humanisasi yang berpijak pada ajaran-ajaran Tuhan. Segala tidak-tanduk manusia yang cenderung merendahkan derajat sebagai manusia harus diperbaiki. Tujuan humanisasi adalah untuk memanusiakan manusia, yakni menghilangkan ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.[80]

Diterangkan oleh Kunto bahwa dehumanisasi terjadi karena dipakainya teknologi baik berupa alat-alat fisik maupun metode dalam masyarakat. Kunto kemudian mengutip pendapat Jacques Ellul (1964) yang menulis dalam buku *The Technological Society* tentang betapa jauh pengaruh teknologi itu dalam kehidupan. Terkait agresivitas kolektif, Kunto mengutip pendapat Neil Smelser yang menulis *Collective Behavior* (1961) yang mengatakan bahwa ada kondisi struktural mengapa sebuah perilaku kolektif itu terjadi. Sementara, terkait Loneliness, Kunto menyebut David Riesman dalam *The Lonely Crowd* untuk menggambarkan masyarakat kota karena individuasi atau privatisasi.[81]

Selanjutnya liberasi dilakukan untuk mencegah dan melawan berbagai bentuk penindasan, penjajahan, penghisapan sekelompok manusia terhadap kelompok manusia lainnya. Dalam hal ini penindasan yang dilakukan pejabat negara, permainan politik yang kotor, penindasan laki-laki atau masyarakat terhadap wanita, penindasan etnis atau agama tertentu kepada etnis atau agama lainnya. Bagi Kunto, tujuan inti liberasi

---

[80] Sebenarnya konsep humanisasi Kunto dapat dirujuk kepada semangat liberalisme di dunia Barat. Hanya saja apabila peradaban Barat lahir dan bertumpu pada humanisme yang antroposentris, konsep humanisme yang diusung Kuntowijoyo berakar pada humanisme teosentris. Konsep humanisasi Kunto tidak dapat dilepaskan dari gagasannya tentang transendensi dan liberasi.

[81] *Ibid.*, hlm. 106-108.

adalah pembebasan dari kekejaman kemiskinan struktural, keangkuhan teknologi, dan pemerasan kelimpahan.[82]

Terkait dengan persoalan pilihan liberasi apa yang harus diambil, Kunto menjelaskan bahwa teks Alquran itu pada praktiknya dapat diwujudkan dalam empat hal: amal, mitos, ideologi, dan ilmu. Islam sehari-hari adalah Islam amal yang harus selalu ada sepanjang zaman. Mitos sebagai sistem pengetahuan sudah ketinggalan zaman, meskipun masih ada orang yang hidup dalam dunia mistis. Pilihan sekarang ada antara ideologi dan ilmu, dan secara tegas Kunto menyatakan bahwa Islam meninggalkan ideologi dan bergerak ke arah ilmu. Karenanya, liberasi yang dimaksud di sini adalah liberasi dalam konteks ilmu, bukan liberasi ideologi.[83]

Sejatinya konsep liberasi yang diusung Kunto serupa dengan prinsip sosialisme yang dikembangkan baik oleh Marxisme, Komunisme, Teori Ketergantungan, dan Teologi Pembebasan. Hanya saja kosep liberasi di sini tidak dijadikan sebagai ideologi sebagaimana halnya komunisme, tetapi dalam konteks ilmu, yakni ilmu yang didasari nilai-nilai luhur transendental. Jika nilai-nilai liberatif dalam teologi pembebasan dipahami dalam konteks ajaran teologis, maka nilai-nilai liberatif dalam Ilmu Sosial Profetik diposisikan dalam konteks ilmu sosial yang memiliki tanggung jawab profetik untuk membebaskan manusia dari kekejaman kemiskinan, pemerasan kelimpahan, dominasi struktur yang menindas, dan hegemoni kesadaran palsu.

---

[82] Gagasan pembebasan dalam konteks teologi telah melahirkan apa yang disebut dengan teologi pembebasan. Islam dalam hal ini juga dipandang memiliki gagasan teologi pembebasan. Lihat Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), khususnya pada Bab I dan Bab II yang menyoroti sekitar teologi pembebasan dalam Islam.

[83] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 108-109.

Sasaran liberasi sebagaimana disebut Kunto ada empat, yaitu: sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik. Liberasi sistem pengetahuan adalah usaha-usaha untuk membebaskan orang dari sistem pengetahuan materialistis, dari dominasi struktur semisal kelas, dan seks.[84] Liberasi dalam sistem sosial menjadi amat penting karena pada umumnya umat sedang ke luar dari sistem sosial agraris ke sistem sosial industrial. Liberasi dari belenggu sistem ekonomi biasanya terkait dengan pembangunan nasional, stabilitas, dan keamanan. Dalam Alquran, ujar Kunto, setidaknya ada dua ayat yang berbicara tentang kesenjangan ekonomi, yaitu Q.S. al-Hasyr [59]: 7 yang berbunyi, "Supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya di antara kamu", dan Q.S. al-Zukhruf [43]: 32 yang berbunyi, "Apakah mereka (yang berhak) membagi-bagi rahmat Tuhanmu". Menurut Kunto, sebuah gerakan liberasi yang didasarkan pada akal sehat justru penting untuk sistem ekonomi nasional kita. Terakhir, liberasi politik berarti membebaskan sistem dari otoritarianisme, diktator, dan neofeodalisme.[85]

Kedua unsur sebelumnya, yaitu humanisasi dan liberasi harus memiliki rujukan Islam yang jelas, karena itu dibutuhkan transendensi. Bagi umat Islam, transendensi berarti beriman kepada Allah swt. Dengan ungkapan yang berbeda bahwa dengan transendensi adalah mengikatkan kembali keberadaan dan perilaku manusia di bumi (antar manusia dan antar makhluk) dengan keberadaan dan kemahakuasaan Tuhan. Bersatupadunya kesadaran kemanusiaan dengan kesadaran ketuhanan membuat keberadaan manusia menjadi lengkap. Transendensi adalah dasar dari humanisasi dan liberasi.

---

[84] Untuk diskusi tentang tafsiran terkait konsep kelas, lihat Mansour Fakih, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual* Organik (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. xii-xiii.

[85] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 109-111.

Transendensi memberikan arah terhadap tujuan yang harus diwujudkan dengan gagasan humanisasi dan liberasi. Transendensi dalam Ilmu Sosial Profetik di samping berfungsi sebagai dasar nilai bagi praksis humanisasi dan liberasi, juga berfungsi sebagai kritik. Dengan kritik transendensi, kemajuan dapat diarahkan untuk mengabdi pada perkembangan manusia dan kemanusiaan, bukan pada kehancurannya. Melalui kritik transendensi, masyarakat akan dibebaskan dari kesadaran materialistik-di mana posisi ekonomi seseorang menentukan kesadarannya-menuju kesadaran transendental. Transendensi menjadi tolok ukur kemajuan dan kemunduran manusia.

Semangat inilah yang menjadi nilai-nilai yang diusung oleh paradigma Islam, bahwa keilmuan Islam yang integralistik akan membawa semangat bahwa umat Islam adalah umat terbaik dengan misi-misi humanisasi, liberasi, dan transendensi yang harus dilaksanakannya. Misi humanisasi dan emansipasi atau *amar ma'ruf* dimaknai sebagai upaya, yaitu upaya untuk transformasi ke arah kehidupan kemanusiaan yang lebih baik. *Nahi munkar* dimaknai sebagai upaya liberasi, pembebasan umat manusia dari problem-problemnya, seperti penindasan, pemiskinan, kebodohan, dan sebagainya. Adapun *iman billah* ditafsiri sebagai transendensi, yaitu orientasi kerja manusia yang ditujukan kepada yang Maha Kuasa, selaras dengan pernyataan Tuhan tentang visi penciptaan manusia yakni menjadi hamba Tuhan.

3. *Methodological Objectivism*

Dengan pelibatan dalam pertarungan sejarah ada kemungkinan paradigma Islam akan jatuh namanya dari ilmu yang objektif menjadi kuasa ilmu yang subjektif. Kunto mengabaikan kemungkinan hal itu dapat terjadi. Menurutnya, paradigma Islam menganut *methodological objectivism*, yakni bahwa objek

penelitian harus sepenuhnya dihormati, objek penelitian harus dijadikan subjek yang mandiri, menghargai nilai-nilai yang dianut oleh objek penelitian.[86] Menurut Kunto, paradigma Islam tidak akan bertindak seperti ilmu sekular yang banyak merugikan umat Islam atas nama objektivitas ilmu. Paradigma Islam bukanlah gerakan intelektual balas dendam yang menghalalkan segala cara. Paradigma Islam tidak bertindak seperti ilmu sekular yang mengaku objektif, tapi ternyata sangat subjektif dan tidak menghargai nilai-nilai yang dianut objek penelitiannya.[87]

Dalam pandangan Kuntowijoyo, perumusan konsep-konsep normatif agama menjadi konsep-konsep teoritis ilmu bukan saja agama dikembalikan pada posisinya sebagai acuan orientasi normatif, tapi juga ilmu akan disubordinasikan kembali kepada standar etika agama. Dengan demikian, integrasi ilmu dan agama atau teori dan nilai menjadi mungkin. Bahwa jika kemudian dipersoalkan apakah prosedur itu sah secara metodologis, gugatan serupa juga dapat diajukan pada prosedur yang sebaliknya yang selama ini berlaku, di mana konsep-konsep empiris ilmu berkembang menjadi acuan-acuan normatif. Sehingga, apabila ilmu-ilmu empiris dapat menjadi konsep normatif, maka sangat mungkin konsep normatif dikembangkan menjadi konsep teoritis. Menurut Kuntowijoyo, konflik antara ilmu dan agama yang terjadi di Barat sesungguhnya disebabkan karena konsep-konsep teoritis ilmu telah berubah menjadi acuan-acuan normatif, dan ini mengakibatkan agama kemudian mengalami krisis kredibilitas karena acuan normatif transendentalnya digantikan oleh acuan normatif ilmu, sesuatu yang pada gilirannya menyebabkan terjadinya sekularisasi subjektif ataupun objektif, karena nilai-nilai agama tidak lagi dianggap relevan sebagai orientasi etis dalam kehidupan sehari-hari, dan karena dunia telah dibebaskan dari pengaruh agama.

---

[86] *Ibid.*, hlm. 86.
[87] *Ibid*.

Untuk memerankan kembali misi rasional dan empiris Islam, selanjutnya Kunto menawarkan lima program pembaruan pemikiran dalam rangka reaktualisasi Islam, yakni: *Pertama*, perlu dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan tertentu dalam Alquran. Sebagai contoh, ada ayat yang menyatakan larangan untuk hidup berlebih-lebihan. Penafsiran individual terhadap ayat ini sering timbul sikap untuk mengutuk orang-orang yang hidup berfoya-foya, yang memiliki *villa* di puncak atau mempunyai banyak simpanan deposito di bank-bank luar negeri. Namun, yang lebih mendasar sebenarnya mencari sebab-sebab struktural kenapa gejala hidup mewah dan berlebihan muncul dalam konteks sistem sosial dan ekonomi. Dengan upaya ini, penafsiran kita terhadap gejala hidup mewah harus lebih dikembangkan pada perspektif sosial dan struktural. Sehingga, mungkin kita menemukan akar masalah yang paling esensial, yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan dan sistem kepemilikan sumber-sumber penghasilan atas dasar etika keserakahan.

Kedua, mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif. Tujuannya untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita objektif. Sebagai contoh, zakat secara subjektif ditujukan untuk pembersihan harta dan jiwa kita. Namun, secara objektif zakat pada intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial.

Ketiga, mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis. Selama ini, menurut Kunto, ayat-ayat Alquran lebih banyak ditafsirkan pada level normatif, dan kurang memperhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma itu menjadi kerangka-kerangka teori ilmu. Secara normatif, misalnya konsep fakir atau miskin dipahami sebagai orang yang patut dikasihani sehingga kita wajib memberikan sedekah, infaq, atau zakat kepada mereka. Namun dengan pendekatan

teoritis, konsep faqir dan miskin mungkin bisa dipahami pada konteks yang lebih riil, lebih faktual, sesuai dengan kondisi-kondisi sosial, ekonomi, dan kultural.

Keempat, mengubah pemahaman yang ahistoris menjadi historis. Kunto memberikan ilustrasi mengenai kisah bangsa Israel yang tertindas pada zaman Fir'aun yang sering dipahami pada konteks zaman itu. Padahal apa yang disebut kaum tertindas itu sebenarnya ada pada sepanjang zaman dan ada pada setiap sistem sosial. Dengan berpikir historis, kita harus menjelaskan golongan-golongan yang berada pada posisi tertindas itu di dalam sejarah, termasuk pada saat sekarang ini.

Kelima, merumuskan formulas-formulasi yang bersifat wahyu (general) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris. Sebagai contoh, dalam sebuah ayat disebutkan Allah mengecam orang-orang yang melakukan sirkulasi kekayaan hanya di kalangan kaum kaya. Pernyataan ini bersifat umum dan normatif. Ini harus diubah ke dalam pengertian yang spesifik dan empiris. Dalam realitas sekarang bahwa Allah mengecam keras adanya monopoli dan oligapoli dalam kehidupan ekonomi politik, dan penguasaan kekayaan oleh kalangan tertentu di lingkungan elite yang berkuasa. Dengan menerjemahkan pernyataan yang umum itu secara spesifik untuk menatap gejala yang empiris, pemahaman terhadap Islam selalu menjadi kontekstual, sehingga ia dapat menumbuhkan kesadaran mengenai realitas sosial. Dan hal ini, pada gilirannya akan menyebabkan Islam menjadi agama yang lebih mengakar di tengah-tengah gejolak sosial sekarang ini.[88]

Kelima program pembaruan reaktualisasi Islam yang ditawarkan Kunto di atas bisa dikatakan merupakan tawaran metodologis yang diharapkan Kunto dapat mengatasi keterpurukan umat Islam, yaitu yang berpijak dari nilai Islam yang

[88] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 283-285.

direaktulisasi untuk menjawab tantangan zaman masa kini, yang sedang dihadapi umat Islam.

4. Sikap terhadap Ilmu-ilmu Sekuler

Paradigma Islam tidak akan secara apriori menolak ilmu sekular, tempat kebanyakan ilmuwan muslim belajar. Paradigma Islam tidak berniat merobohkan hasil kerja keras kemanusiaan selama berabad-abad. Namun, tetap bahwa Islam sebagai ilmu akan selalu kritis terhadap semua pengetahuan, sekular atau tidak, bahkan terhadap dirinya sendiri. Paradigma Islam sebagai sebuah tawaran menurut Kunto dapat disosialisasikan antara lain dengan melakukan kritik terhadap peradaban modern seperti yang dilakukan aliran *Critical Theory* dari Mazhab Frankfurt.[89] Salah satu produk peradaban modern adalah sekularisme. Ditegaskan oleh Kunto bahwa tugas utama paradigma Islam adalah melawan sekularisme. Hal ini karena sekularisme mempunyai multi efek yang dapat merasuk secara mendalam ke jiwa peradaban dan sangat fundamental dalam mempengaruhi cara berpikir manusia.[90]

Sejatinya pandangan Kunto di atas sangat dekat dengan gagasan Islamisasi ilmu yang dikemukakan oleh al-Attas, yang juga sangat berkaitan dengan semangat perlawanan terhadap sekularisme. Menurut al-Attas, Islamisasi merupakan pembebasan manusia, dari tradisi tahayul, mitos, animis, kebangsaan dan kebudayaan, dan kemudian pembebasan akal dan bahasanya dari pengaruh sekularisme.[91] Cita-cita Renaisans adalah mengembalikan lagi kedaulatan manusia, yang selama berabad-abad telah terampas. Kehidupan ini berpusat pada

---

[89] Lihat juga Martin Jay, *Sejarah Mazhab Frankfrut: Imajinasi Dialektis dalam Perkembangan Teori Kritis*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009).

[90] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 118.

[91] Lihat kembali Syed Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), hlm. 41.

manusia, bukan pada Tuhan. Renaisans dalam pandangan Kunto telah melahirkan revolusi paham keagamaan bahwa pada dasarnya manusia itu merdeka, juga sekaligus melahirkan revolusi pemikiran yang pada akhirnya menimbulkan revolusi ilmu. Tapi, semangat untuk membebaskan diri dari Tuhan ternyata menyebabkan agnostisisme terhadap agama, dan pada gilirannya menimbulkan sekularisme. Sementara itu, revolusi ilmu dalam semangat non-agama dan bahkan anti agama telah menghasilkan suatu paham bahwa ilmu secara inheren bersifat bebas nilai.

Dalam upaya untuk melihat adanya perbedaan yang mendasar antara ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu Barat, maka Kuntowijoyo melakukan perbandingan antara kedua model ilmu tersebut, baik dari sisi periode, sumber, etika, proses sejarah, ataupun jenis keilmuan yang lahir sebagaimana dapat dilihat pada bagan berikut.

	PERIODE	SUMBER	ETIKA	PROSES SEJARAH	ILMU
BARAT	Modern	Akal	Humanisme	Diferensiasi	Sekular, Otonom
ISLAM	Pasca-Modern	Wahyu, Akal	Humanisme-Teosentris	Dediferensiasi	Integralistik

Ilmu integralistik yang diidamkan Kuntowijoyo merupakan perpaduan antara akal dan wahyu yang akan ditujukan untuk melawan kecenderungan sekularisme dunia modern dan pascamodern. Sebagaimana Marxisme menjadi senjata ideologis kaum proletar melawan borjuasi, maka ilmu integralistik ini merupakan senjata intelektual orang beriman melawan materialisme, sekularisme, utilitarianisme, dan pragmatisme serta menjadi sumbangan orang beriman terhadap perbaikan peradaban umat manusia.

BAB - V

LANDASAN FILOSOFI PARADIGMA KEILMUAN ISLAM KUNTOWIJOYO

Pada bab kelima ini dikemukakan landasan filosofi paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo. Ada dua hal yang menjadi fokus bahasan pada bab ini, yakni: *pertama*, sekitar orisinalitas dari pemikiran Kuntowijoyo, khususnya yang terkait dengan gagasan paradigma keilmuan Islam; dan *kedua*, berkenaan dengan nilai-nilai dasar pengembangan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo.

Berbicara tentang orisinalitas pemikiran seorang tokoh, mesti terkait pada dua hal, yakni: kesinambungan dan perubahan. Kesinambungan berkaitan dengan sejauh mana pembahasan tentang tema serupa dikaji oleh tokoh-tokoh sebelum atau sezaman dengannya atau bisa juga pemikiran-pemikiran terdahulu yang dirujuk oleh sang tokoh. Adapun pada perubahan bertalian dengan hal atau aspek baru yang ditawarkan sang tokoh. Orisinalitas pemikiran tokoh berhubungan dengan aspek yang kedua ini, meski aspek pertama tidak dapat dipisahkan begitu saja, karena inilah sejatinya ruh ilmu, yakni kesinambungan pemikiran dari satu generasi ke generasi berikut untuk mencapai hasil yang maksimal, yang selaras dengan kebutuhan zamannya.

Berkenaan dengan nilai-nilai dasar pengembangan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo, ada tiga aspek yang saling bertalian dan menjadi perhatian utama Kunto, yaitu nilai keislaman, nilai keindonesiaan, dan nilai kemoderenan. Ketiga nilai dasar ini secara inheren dipandang berpengaruh besar pada lahirnya gagasan paradigma Islam dan dipandang menjadi karakteristik dari setiap tulisan Kuntowijoyo.

A. ASPEK ORISINALITAS PARADIGMA KEILMUAN ISLAM KUNTOWIJOYO

Pembicaraan tentang orisinalitas sebuah pemikiran, tentu tidak dapat disamakan seperti orang bermain sulap, hanya dengan mengucap *sim salabim*, kemudian muncul seketika apa yang diinginkan. Sebuah pemikiran juga tidak dapat dimisalkan seperti keyakinan umat beragama bahwa Tuhan menciptakan alam semesta ini dari ruang yang kosong, *creatio ex nihilo*, bermula dari yang tiada kemudian lahir yang ada. Berbicara tentang orisinalitas sebuah pemikiran bukan berarti bahwa ia tidak pernah sama sekali dibincangkan atau didiskusikan oleh para pemikir sebelumnya. Manusia sebagai makhluk sosial tentu tidak dapat dilepaskan dari interaksi dengan manusia yang lain. Dalam proses interaksi inilah tidak jarang sebuah proses pembelajaran terjadi. Saling mempengaruhi di antara para pemikir bukanlah hal yang tabu. Demikian juga pinjam-meminjam suatu gagasan juga bukanlah sesuatu yang terlarang sama sekali.

Sebuah pemikiran dapat dikatakan cukup orisinil apabila intisari gagasan utama yang dikemukakan belum ada padanan dari pemikir sebelumnya, meski secara terpisah barangkali gagasan yang agak serupa atau pada aspek-aspek tertentu ada semacam kemiripan, namun secara totalitas tetaplah itu suatu hal yang baru dikemukakan. Mulla Sadra sebagai misal, ketika

menyatukan berbagai varian pemikiran seperti filsafat, teologi, dan tasawuf ke dalam suatu mazhab yang kemudian dikenal dalam filsafat Islam sebagai filsafat *wujud* atau aliran *hikmah muta'âliyah*, secara potensial, pemikiran dia tidaklah orisinil, namun produk penggabungan pemikiran yang berserakan dan mensinergikannya menjadi suatu pemikiran yang utuh, maka ia tetaplah harus dipandang sebagai suatu pemikiran yang orisinil.[1]

Dalam melihat aspek orisinalitas pemikiran paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo, ada beberapa aspek yang akan ditinjau di sini, yaitu: (1) sekitar masalah penamaan, yakni istilah paradigma Islam atau paradigma qur'ani yang menjadi "merk" dari gagasan Kunto dalam upaya membangun ilmu yang integralistik; (2) berkenaan dengan aspek epistemologi, yakni ikhtiar Kunto untuk menjadikan Alquran atau wahyu Tuhan sebagai basis pengembangan ilmu; (3) menyangkut aspek metodologis, yakni model pembacaan Kunto terhadap teks Alquran; dan (4) terkait dengan aspek etis dari paradigma Islam itu sendiri.

Pertama, berkenaan dengan penggunaan istilah paradigma Islam sebagai basis pengembangan keilmuan, sebenarnya bukan semata-mata milik khas Kuntowijoyo. Gagasan sejenis untuk ilmu-ilmu sosial juga dikemukakan oleh ilmuwan muslim

[1] Sadr al-Din al-Syirazi (979/80-1050 H/1571/72-1640 M) lebih populer dan lebih dikenal dengan sebutan Mulla Sadra. Di kalangan pengikut serta murid-muridnya diberi gelar kehormatan sebagai Sadr al-Muta'allihin, juga disebut Akhund, Mulla, dalam bahasa Persia. Nilai penting Sadra sebagaimana diungkap Fazlur Rahman, tidak hanya dalam kenyataan bahwa dia mengkaji seluruh warisan pemikiran Islam dan menggabungkan semua arus pemikiran pentingnya, tetapi pada kenyataan bahwa dia menghasilkan suatu sintesis tulen dari semua arus itu. Sintesis ini dihasilkan tidak semata-mata oleh rekonsiliasi dan kompromi dangkal, tetapi atas dasar suatu prinsip filosofis. Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975). Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II (Wiesbaden: O. Harrassowtz, 1966), hlm. 932.

lainnya. Ausaf Ali misalnya, mengemukakan istilah yang hampir senada, yakni paradigma profetik. Menurutnya, para Nabi yang merupakan utusan Tuhan dengan ajaran-ajaran dan misi yang diembannya merupakan seorang teoritikus sekaligus praktisi ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu sosial di sini diposisikan sebagai sebuah ikhtiar dalam rekayasa sosial untuk membangun umat yang baik dalam berbagai dimensi. Atas dasar ini, Ausaf Ali menyatakan bahwa dalam pembangunan ilmu-ilmu sosial, sangat penting untuk menjadikan visi kenabian sebagai sebuah paradigma, dan itu disebutnya dengan paradigma profetik.[2]

Istilah paradigma dan Islam dalam pemikiran Kunto harus diakui bukanlah milik eksklusif dari Kunto. Bahkan, secara lugas dinyatakan Kunto bahwa istilah paradigma sepenuhnya merujuk kepada pandangan Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions*,[3] yakni bahwa realitas sosial itu dibangun atas *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula. Dalam hal ini, dinyatakan Kuhn juga bahwa ilmu-ilmu yang ada sudah menjadi sebuah paradigma (disebut *normal science*) mengalami krisis, lalu timbul revolusi ilmu. Kemudian ilmu yang memberontak itu menjadi *normal science*, maka saat itulah menjadi sebuah paradigma baru.[4]

Penamaan Islam dalam konteks ini oleh Kunto tampaknya hendak dijadikan muatan pada paradigma baru, yakni Islam sebagai sebuah paradigma (*mode of knowing*), yang akan menggantikan model paradigma lama dalam bidang ilmu. Paradigma Islam dimaksud, yaitu ilmu yang integralistik, yakni

---

[2] Lihat Ausaf Ali, "The Idea of an Islamic Social Science", dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. XVII, Summer 1994, hlm. 17-53.

[3] Lihat kembali Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

[4] Lihat kembali Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 11 dan 60. Lihat juga Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, hlm. 10-11.

bersatunya akal dengan wahyu.[5] Ilmu integralistik menurut Kuntowijoyo akan melawan kecenderungan sekularisme dunia modern dan pascamodern. Sebagaimana Marxisme menjadi senjata ideologis kaum proletar melawan borjuasi, maka ilmu integralistik ini merupakan senjata intelektual orang beriman melawan serangan Materialisme, Sekularisme, Utilitarianisme, dan Pragmatisme.[6] Di sini harus diakui bahwa terkait istilah paradigma Islam tampaknya tidak ada hal baru yang ditawarkan. Kunto dalam hal ini meramu istilah-istilah yang sudah populer untuk kemudian dijadikan gagasan yang diberi muatan tertentu dan diberi nama paradigma Islam.

Dalam konteks pemikiran Islam kontemporer, wacana kembali kepada Islam sangat berkembang pasca *nahdhah,* yakni setelah kekalahan Arab oleh Israel pada tahun 1973, yang kemudian melahirkan kritik diri untuk "kembali" kepada Islam. Datangnya era abad ke-15 Hijriah dipandang sebagai momentum baru menandai kebangkitan kembali Islam. Berbagai istilah yang berbau keislaman sering kali dipergunakan di era ini sebagai label tambahan dalam suatu produk gagasan atau pemikiran. Sebagai kelompok garda depan dalam pemuatan imbuhan berbau keislaman ini harus diberikan kepada kelompok gerakan Islamisasi ilmu. Dari kelompok ini populer istilah seperti ekonomi Islam, psikologi Islam, antropologi Islam, sosiologi Islam, dan lain sebagainya. Penyertaan Islam dalam konteks ini tampaknya sebagai

---

[5] Menarik untuk dikemukakan bahwa para filosof muslim klasik seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan lain-lainnya sangat konsern dalam menampilkan pandangan keilmuan yang integralistik, tidak ada dikotomi antara agama dan ilmu (filsafat), keduanya berasal dari sumber yang sama dan karenanya tidak ada yang perlu dipertentangkan. Lihat misalnya Ibnu Rusyd, *Falsafah Ibnu Rusyd*: *Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu* (Kairo: Maktabah al-Maḫmûdah al-Tijariyyah, 1968); lihat juga ulasan dalam M.M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963); dan Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Part I (London and New York: Routledge, 1996).

[6] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 62.

penguat identitas dan sekaligus sebagai corak atau model keilmuan yang dikembangkan.

Kuntowijoyo dengan gagasan paradigma Islam tampak terpengaruh dengan semangat zaman yang ia hidup dan tinggal di sana, yaitu zaman di mana tumbuh *ghirah* kuat untuk menjadikan Islam sebagai pandangan hidup. Zaman pada saat mimpi untuk kebangkitan kembali dunia Islam seolah sudah tampak di depan mata. Zaman yang memandang bahwa kemunduran umat Islam adalah karena ia berpaling dari nilai Islam itu sendiri. Zaman yang menyatakan bahwa krisis umat manusia saat ini merupakan bukti kuat dari kegagalan peradaban Barat, dan karenanya Islam sebagai sebuah agama dan sekaligus peradaban harus mengambil alih semuanya itu.

Kedua, aspek epistemologi dari paradigma Islam Kuntowijoyo yang menjadikan Alquran atau wahyu sebagai sumber rujukan bukanlah suatu pemikiran yang baru dalam tradisi keilmuan Islam, khususnya dalam konteks diskursus keilmuan Islam kontemporer. Hanya yang menjadi persoalan, adakah kesamaan cara pandang Kunto terhadap Alquran sebagai sumber ilmu dengan yang dilakukan oleh koleganya sesama intelektual muslim?

Sementara, pemikir muslim yang mendiskusikan tentang kajian epistemologi dalam Islam, terkadang menempatkan pada posisi yang sama antara sumber dan alat ilmu. Sumber ilmu dalam Islam juga sekaligus dipandang sebagai alat epistemologi. Meski tidak menafikan kemungkinan sumber ilmu juga sekaligus merupakan alat epistemologi, namun pandangan umum yang berkembang, antara keduanya terpisah. Murtadha Muthahhari misalnya menempatkan sumber epistemologi sebagai bab tersendiri yang dibedakan dengan alat epistemologi. Sebagai alat epistemologi, ada tiga unsur yang dikemukakan, yaitu indra, rasio, dan hati (penyucian jiwa). Adapun yang

termasuk sumber ilmu adalah alam, rasio dan hati dan sejarah.[7] Dalam penjelasan mengenai berbagai sumber epistemologi, Murtadha Muthahhari memang tidak menyebutkan secara eksplisit Alquran sebagai salah satu sumber ilmu sebagaimana umumnya banyak dikemukakan para pemikir muslim. Namun, dengan mencermati ulasannya mengenai sumber-sumber epistemologi, spirit Alquran sangatlah terasa di sana, bahkan penyebutan berbagai sumber epistemologi di atas juga diinspirasikan dari paparan yang dikemukakan dalam Alquran.[8]

Dalam khazanah keilmuan Islam, sebagaimana dikemukakan al-Nasafi bahwa ilmu yang datang dari Tuhan merupakan sumber hakiki dan tertinggi dari ilmu.[9] Tuhan merupakan sumber semua ilmu, yang jejak-Nya terhampar di mana-mana untuk dicari dan dikaji. Penyebutan berbagai sumber ilmu (sumber epistemologi) yang beragam bukan berarti kemudian menafikan sumber ilmu yang utama ini, terlepas dari berbagai penamaan terkait dengan keragaman sumber ilmu. Secara umum, hamparan tanda-tanda Tuhan itu dapat dilihat pada wahyu yang diberikan kepada rasul-Nya yang kemudian dikenal sebagai ayat-ayat *qauliyyah*. Ini merupakan rujukan yang utama dipergunakan di dunia muslim. Selain wahyu Alquran sebagai ayat yang harus dipatuhi, ada juga pandangan bahwa jejak Tuhan juga dapat ditemukan pada alam raya ini atau disebut juga kosmos, yang kemudian disebut dengan

---

[7] Lihat Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih (Bandung: Penerbit Lentera, 2001), hlm. 48-106.

[8] Hampir pada setiap paparannya mengenai sumber epistemologi ini. Muthahhari tidak melepaskan dari ayat Alquran. Misalnya terkait dengan sejarah sebagai salah sumber epistemologi ia mengutip Q.S. al-Naml [27]: 69, al-'Ankabut [29]: 20, dan ar-Rum [30]: 42 yang berbunyi "Katakanlah: "Berjalanlah di muka bumi, kemudian perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan itu."; kemudian dalam ayat yang lain Q.S. Muhammad [47]: 10 yang berbunyi: "Berkelilinglah di muka bumi, maka apakah mereka tidak mengadakan perjalanan di muka bumi." *Ibid.*, hlm. 104.

[9] Lihat Syed Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century of the Aqa'id of al-Nasafi* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1988).

ayat-ayat *kauniyyah*. Di samping itu, sebenarnya ada lagi satu ayat Tuhan yang juga didukung oleh paparan dalam Alquran, namun sering dialfakan dalam perbincangan keilmuan Islam, yaitu ayat *nafsiyyah* atau *insâniyyah*. Di dalam Q.S. Fushshilat [41]: 53 dinyatakan bahwa ada ayat Allah yang mengisyaratkan kategori diri (*nafs*) seperti halnya kesahihan ilmu tentang alam, "*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri*."

Dengan gagasan untuk memanfaatkan ayat-ayat *qauliyyah* sebagai sumber ilmu yang dapat melahirkan konstruksi teoritis ilmu, baik yang *kauniyyah* maupun *nafsiyyah*, Kunto telah berupaya untuk menjembatani masing-masing sumber ilmu sebagai suatu hal yang terintegrasi. Penggunaan ayat *qauliyyah* untuk memunculkan teori-teori yang terkait dengan persoalan kealaman atau kemanusiaan dapat menjadi media akselerasi ilmu yang dapat dilakukan. Sebaliknya, ayat *kauniyyah* dan ayat *insâniyyah* juga memiliki kemampuan yang sama dalam upaya untuk lebih memahami ayat *qauliyyah*. Penempatan ayat-ayat Tuhan yang tiga macam tersebut pada posisi yang setara dengan peluang yang sama sangat membantu dalam upaya mewujudkan keilmuan yang integralistik di dunia muslim. Pandangan yang dikotomis, apalagi yang melebih-lebihkan satu aspek dan mengabaikan yang lainnya, akan sangat kontraproduktif dengan semangat keilmuan Islam yang integralistik. Pemikiran paradigma Islam Kunto kiranya harus dilihat dari perspektif ini.

Dalam diskursus pemikiran keilmuan muslim kontemporer sendiri, meski ada perbedaan yang cukup tajam di antara mereka, umumnya semuanya tetap meyakini dan menempatkan Alquran sebagai sumber ilmu yang sangat penting. Kelompok afirmatif-apologetik misalnya, senantiasa berupaya menda-maikan antara ilmu dengan Alquran, dan bahwa Alquran

telah lengkap memuat ilmu orang yang terdahulu ataupun yang terkemudian. Pada kelompok instrumentalis, meski berpandangan ilmu hanyalah sebagai alat dan itu urusan para ilmuwan, namun Alquran tetap mendapat posisi strategis, paling tidak sebagai sumber akhlak (etika) dan kadangkala sebagai sumber petunjuk yang memberikan inspirasi kuat pada upaya pencarian ilmu. Sementara pada kelompok Islamisasi ilmu, sudah jelas pandangan mereka terhadap Alquran dalam kaitannya dengan ilmu modern. Bagi mereka, ilmu Barat selain memiliki kontribusi dalam memajukan dunia, pada saat yang sama juga diyakini memiliki peran yang besar dalam melahirkan berbagai problema dan krisis kemanusiaan manusia modern. Hal ini terjadi dikarenakan pengabaiannya kepada yang sakral (Tuhan) dan penolakannya terhadap wahyu sebagai salah satu sumber ilmu.[10]

Meski memiliki pandangan yang serupa terhadap pentingnya Alquran sebagai sumber ilmu, Kunto memiliki pendekatan yang berbeda. Kunto dalam hal ini tidak secara langsung menjadikan Alquran sebagai sumber ilmu. Setidaknya ada dua cara pandang Kunto dalam melihat Alquran. *Pertama*, sebagai wahana untuk melakukan sintesis pengalaman pribadi. Ini diterapkan pada pesan-pesan Alquran yang berwujud kisah dan *amtsal*. Pada bagian ini unsur subjektifitas menjadi dominan dan disebut dengan model sintesis. *Kedua*, berangkat dari konsep-konsep kunci Alquran yang kemudian melahirkan berbagai teori ilmu. Dalam hal ini, Alquran dijadikan sebagai basis perumusan teori ilmu. Pada bagian ini unsur objektifitas yang dikedepankan, dan disebut dengan model analitis.

---

[10] Lihat kembali misalnya pandangan dari Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1989); C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (London: Routledge, 1988); dan Syed M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1978).

Model pembacaan sintesis dilakukan terhadap ayat-ayat Alquran yang memuat cerita atau perumpamaan-perumpamaan agar si pembaca dapat mensintesiskan pengalamannya sendiri pada ruang dan waktu yang berbeda dengan pesan wahyu Alquran. Model pembacaan seperti ini senada dengan semangat para pemikir muslim seperti Iqbal dan Muhammad Syahrur, yang menyatakan bahwa dalam mendekati Alquran harus dilihat seolah-olah ia adalah wahyu yang baru turun kepada kita atau setidaknya Muhammad baru meninggal kemarin.[11]

Adapun pada model kedua, yakni model analitis, ada pandangan menarik dari Budhy Munawar Rachman ketika dia menulis tentang pemikiran neo-modernisme Islam di Indonesia, bahwa model pembacaan Kunto terhadap Alquran memiliki kesamaan semangat yang kuat dengan pemikiran Fazlur Rahman. Menurut Rahman, ada dua hal yang harus dilakukan dalam menafsirkan Alquran, yaitu *pertama* dengan memahami arti dan makna suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Alquran tersebut merupakan jawaban, dan *kedua*, menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral. Langkah pertama untuk mencari dasar etis dengan analisis historis-kontekstual ayat tersebut, sedangkan langkah kedua adalah menafsirkan, menjabarkan, atau menerangi problem kontemporer dengan semangat etis Alquran.[12] Menurut Rachman, bahwa apa yang dilakukan Kunto sebenarnya merupakan kerja pada aspek

[11] Lihat M. Zainal Abidin, "Pandangan Muhammad Syahrur tentang Islam dan Iman", Tesis, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003, hlm. 19.

[12] Lihat Budhy Munawar Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo Modernisme Islam di Indonesia" dalam Edy A. Effendy, *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Jakarta: Zaman, 1999), hlm. 116.

kedua dari gagasan Fazlur Rahman, sedangkan pada aspek yang pertama menjadi perhatian utama Nurcholish Madjid.[13]

Pada model yang kedua, yakni menggunakan kata kunci-kata kunci Alquran sebagai pijakan untuk melakukan eksplorasi yang lebih mendalam lagi juga telah dilakukan oleh Dawam Rahardjo yang dimuat secara bersambung pada jurnal *Ulumul Qur'an* dan kemudian dibukukan dengan judul *Ensiklopedi Tematis Al-Qur'an*." Dalam tulisannya, Dawam dengan *background* ilmu sosialnya mencoba mendekati istilah-istilah kunci Alquran kemudian dibahas dengan perspektif ilmu-ilmu sosial.[14]

Melihat paparan di atas menjadi jelas bahwa secara aplikatif apa yang digagas Kunto dengan pendekatan sintesis dan analitisnya juga dilakukan oleh sementara pemikir muslim. Meski demikian, secara umum dengan melihat latar belakang Kunto yang bukan dari bidang studi tafsir, model pembacaan yang ditawarkannya terhadap Alquran selain memenuhi kaidah ilmu juga secara gamblang dapat dinyatakan bahwa pembacaan Alquran tidak semata-mata untuk ilmu, tetapi bagaimana agar dapat diterapkan. Tidak semata-mata memenuhi logika penalaran, akan tetapi juga diterima oleh logika kesejarahan, yakni dapat diterapkan.

Dalam konteks diskursus ilmu hermeneutika secara umum, pembacaan Kunto dengan model subjektifitas berupa pertautan antara pengalaman pribadi pembaca dengan Alquran yang kemudian disintesiskan sehingga pesan Alquran menjadi aktual dan fungsional pada diri pembaca, memiliki kemiripan dengan gagasan hermeneutika subjektif Gadamer. Sementara, cara baca untuk memahami konsep-konsep tertentu dalam

---

[13] *Ibid*., hlm. 117.

[14] Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina dan Ulumul Qur'an, 1996).

Alquran yang kemudian dianalisis dari berbagai aspek untuk dibangun darinya sebuah teori ilmu, membawa kita kepada jenis hermeneutika objektif Dilthey. Pandangan Kunto tentang cara pembacaan terhadap teks ternyata telah memadukan dua model hermeneutika yang sering kali bertolak belakang, antara yang berpijak pada pengalaman subjektif pembaca dan yang berangkat dari pesan objektif teks itu sendiri.

Kunto dalam paradigma Islam menempatkan teks Alquran bukan dalam posisi untuk menjadi alat justifikasi dari berbagai penemuan dalam bidang ilmu sebagaimana dikembangkan kelompok afirmatif-apologetik, tetapi sebagai sebuah pijakan paradigma, yang diharapkan dapat melahirkan ilmu-ilmu Islam yang relevan dengan kebutuhan umat. Hal ini menjadi mungkin dengan mengapresiasi model pembacaan sintesis dan analitis terhadap Alquran sebagaimana ditawarkan Kunto.

Sebagai penegasan terhadap padangan epistemologi paradigma Islam yang menjadikan teks Alquran sebagai sumber ilmu, Kuntowijoyo juga menyatakan bahwa teori ilmu yang berasal dari wahyu ini, dikarenakan memiliki sifat yang inheren dengan wahyu yang *notabene* berasal dari Tuhan, maka tidak mungkin mengabaikan yang sakral atau memusuhi agama. Bahkan, sangat dimungkinkan ia secara inheren akan melahirkan model keilmuan yang terpadu, sehingga memiliki harapan besar dalam mengatasi persoalan kemanusiaan yang sering disinyalir oleh banyak pemikir muslim disebabkan oleh pengabaian kepada yang sakral.

Paradigma Islam juga menyatakan bahwa wahyu sebagai suatu sumber ilmu tidaklah selalu berbicara tentang hubungan vertikal dengan ketuhanan semata, tetapi dia juga berbicara tentang banyak hal, yang meliputi persoalan-persoalan yang terdapat pada alam semesta dan diri manusia. Dengan demikian, wahyu sebagai salah satu sumber ilmu dapat dimanfaatkan

sebagai akselerasi atau lompatan (quantum) dalam bidang ilmu manusia. Umat Islam telah meyakini akan kebenaran wahyu sebagai sesuatu yang pasti kebenarannya. Dengan asumsi seperti ini, maka ia dapat dipergunakan sebagai basis data untuk kemudian melahirkan berbagai teori ilmu yang dapat berguna bagi kemaslahatan manusia.

Pemikiran Kuntowijoyo apabila dikaitkan dengan varian-varian lain dalam diskursus keilmuan Islam tampaknya berada pada posisi tengah-tengah antara kelompok instrumentalis yang sangat "mengagungkan" Barat dan kelompok Islamisasi ilmu, yang menghendaki ilmu yang benar-benar asli Islam dan mengabaikan apa yang datang dari Barat. Kuntowijoyo, meski memberikan catatan kritis atas paradigma keilmuan Barat yang berperan dalam terjadinya dehumanisasi dan sekularisasi, dia tidak sepenuhnya anti Barat, malah pada banyak hal pemikirannya sangat dipengaruhi oleh ilmuwan sosial Barat. Tawaran dia mengenai paradigma qur'ani atau pengilmuan Islam dalam upaya mewujudkan keilmuan Islam yang integral, tidak lantas kemudian menafikan ilmu sekuler yang berkembang dewasa ini. Baginya, ilmu "sekuler" merupakan produk bersama umat manusia, sedangkan paradigma Islam merupakan produk bersama umat beriman.

Paradigma Islam yang digagas Kunto, yang meniscayakan perumusan teori ilmu yang lahir dari sebuah teks Alquran, berbeda dengan yang dilakukan Maurice Buccaille yang menggunakan ayat Alquran sebagai alat justifikasi temuan ilmu (sains), yang telah mendapat kritikan tajam dari ilmuwan muslim seperti Ziauddin Sardar dan Pervez Hoodbhoy. Selain itu, gagasan paradigma keilmuan yang berpijak dari Alquran ini juga menjadi "bantahan" terhadap pandangan al-Jabiri yang berpendapat bahwa pemikiran yang berorientasi kepada

teks atau nalar bayani[15] tidak memiliki masa depan. Karena masa depan adalah milik nalar burhani dengan ikon utama Ibnu Rusyd. Nalar burhani ini menjadikan akal sebagai sumber ilmu. Akal mempunyai kemampuan untuk menemukan berbagai pengetahuan, bahkan dalam bidang agama sekalipun akal mampu untuk mengetahuinya, seperti masalah baik dan buruk.[16]

Dengan menjadikan Alquran sebagai sumber ilmu, Kunto bermaksud melampaui kritikan sementara pemikir terhadap "kelompok tekstualis" yang senantiasa menjadikan teks wahyu sebagai rujukan, yakni dengan tidak terjebak pada sakralisasi pemikiran, karena teks wahyu dalam hal ini diturunkan terlebih dahulu menjadi sebuah teori, yang akan menempati posisi yang setara dengan model ilmu lainnya, yakni dia tetap dalam lingkup budaya kritik yang menjadi roh dari ilmu.

Ketiga, berkenaan dengan aspek metodologis dari paradigma Islam dalam upaya menghasilkan ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan kebutuhan umat Islam, Kunto menawarkan dua model metode dalam proses pengilmuan Islam, yakni integralisasi dan objektifikasi. Model integralisasi oleh Kunto dipahami sebagai pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu (petunjuk Allah dalam Alquran beserta pelaksanaannya dalam Sunnah Nabi). Sementara objektifikasi dipahami sebagai upaya untuk menjadikan pengilmuwan Islam sebagai rahmat bagi semua orang (*rahmatan li al-'âlamîn*).[17]

[15] Nalar bayani, yakni nalar yang menempatkan wahyu sebagai sumber ilmu atau penalaran dari teks. Ia merupakan suatu cara untuk mendapatkan pengetahuan dengan berpijak pada teks, baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung dalam arti langsung menganggap teks sebagai pengetahuan jadi, dan secara tidak langsung yaitu dengan melakukan penalaran yang berpijak pada teks. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyat 'Aql al-'Arabî: Dirâsat Tahlîliyyât Naqdiyyât li-Nuzhumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-Arabiyyât* (Beirut: Markas al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), hlm. 556.

[16] *Ibid*., hlm. 383-384.

[17] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* hlm. 51.

Pertama, integralisasi. Gagasan ini berangkat dari keprihatinan terhadap ilmu-ilmu sekuler yang oleh Kunto dipandang sedang terjangkiti krisis karena tidak dapat memecahkan banyak soal, mengalami kemandekan disebabkan tertutup untuk alternatif-alternatif, dan penuh bias sana-sini, karena itulah gerakan integralisasi menjadi suatu keniscayaan yang harus dilakukan. Alasan lainnya bahwa ilmu sekuler juga mengaku dirinya objektif, bebas dari kepentingan lainnya, tetapi ternyata ilmu telah melampui dirinya sendiri. Ilmu yang semula adalah ciptaan manusia telah menjadi penguasa atas manusia. Ilmu yang menggantikan kedudukan wahyu Tuhan sebagai petunjuk kehidupan. Kritikan Kunto terhadap ilmu-ilmu sekuler Barat merupakan kelanjutan dari kritikan pendahulunya, baik dari kalangan ilmuwan Barat maupun dari eksponen gerakan Islamisasi ilmu.

Klaim bahwa ilmu sebagai sesuatu yang netral tidak memiliki kepentingan ditolak berdasarkan kajian dalam sosiologi pengetahuan. Max Scheler dan Karl Mannheim menyatakan bahwa pikiran, bahkan pikiran logis para ilmuwan sekalipun, dibentuk secara historis dan itu, baik disadari maupun tidak, sedang merefleksikan kebudayaan mereka sendiri dan perspektif sosial yang mereka adopsi.[18] Sementara itu, Habermas menyebut ada tiga dasar wilayah kepentingan manusia yang menghasilkan ilmu. Ketiga wilayah kepentingan itu mencakup ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu historis-hermeneutis, dan ilmu-ilmu kritis. Pengetahuan itu tidak mungkin berdiri tanpa kepentingan apapun. Ia menolak asumsi bahwa ilmu benar-benar bebas nilai.[19]

Di kalangan intelektual muslim sendiri, khususnya pada barisan gerakan Islamisasi ilmu, kritikan terhadap ilmu Barat

---

[18] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, terj. A. Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999), hlm. 23-24.

[19] Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon Press, 1971).

yang sekuler telah menjadi tema umum sebelum masuk kepada tawaran Islam sebagai pilihan pengganti. Para eksponen Islamisasi ilmu memulai gagasannya dari kritikan terhadap keilmuan Barat. Pandangan kritis terhadap ilmu-ilmu Barat memang sangat lumrah, terlebih bagi mereka yang berkeinginan untuk menawarkan produk yang baru. Salah satu upaya memunculkan produk baru tersebut adalah dengan menafikan produk yang telah berkembang lama sebelumnya, sehingga identitas produk baru menjadi lebih terlihat jelas.

Berbeda dengan kecenderungan eksponen Islamisasi ilmu yang berupaya menafikan eksistensi ilmu-ilmu sekuler, dengan rendah hati, Kunto menyatakan bahwa pada dasarnya ilmu-ilmu sekuler adalah produk bersama seluruh umat manusia, sedangkan ilmu-ilmu integralistik merupakan produk bersama umat beriman. Kunto sendiri menyatakan dengan lugas bahwa:

> kami semua adalah produk, partisipan, dan konsumen ilmu-ilmu sekuler, karenanya kami tidak akan secara gegabah memandang rendah dan menistakan ilmu-ilmu sekuler, tempat kami lahir. Sebaiknya, kami ingin menghormatinya dengan mengkritisi dan meneruskan perjalanannya.[20]

Selanjutnya ilmu yang integralistik (bersatunya akal dan wahyu) menurut Kunto pada gilirannya akan berkembang menjadi integralisme (satunya manusia dengan agama) melawan kecenderungan sekularisme dunia modern dan pasca modern. Di sini secara eksplisit Kunto menyebut nama Armahedi Mahzar yang menulis buku *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, sebagai sumber dari istilah integralisme. Hanya saja, menurut Kunto bahwa kalau Armahedi berpikir ontologis (manusia, alam, dan kekuasaan Tuhan dalam satu struktur), maka Kunto lebih berkutat pada kesatuan epistemologis dan aksiologis.[21]

---

[20] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* hlm. 52.

[21] *Ibid.*, hlm. 62.

Kedua, objektifikasi. Gagasan ini merupakan semangat Kunto untuk menjadikan Islam kembali kepada visi luhur sebagai rahmat bagi sekalian alam. Dengan objektifikasi, Kunto bermaksud menjadikan ilmu yang kelak muncul dari paradigma Islam akan dapat diterima dengan lapang dada oleh semua pihak. Objektifikasi menurut Kunto akan menghindarkan sekularisasi dan dominasi. Gagasan objektifikasi yang dikemukakan Kunto menjadi tawaran yang sangat berarti, khususnya dalam kehidupan bangsa Indonesia yang sangat multikultur dan multirelijius. Dengan objektifikasi, maka kelompok minoritas akan merasa sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari umat secara keseluruhan.

Dalam bahasa yang berbeda, sebenarnya gagasan objektifikasi merupakan pengembangan dari gagasan untuk lebih mementingkan substansi dibandingkan simbolisme tertentu. Gaya berpikir substantif memang menjadi karakteristik umum dari kalangan pemikir muslim modernis, dan Kunto menjadi bagian integral dari kelompok ini, hanya saja tawaran Kunto dalam hal ini lebih tersistematis dan terstruktur. Salah satu pemikir yang gagasannya disebut Kunto serupa dengan yang dia tawarkan adalah Nurcholish Madjid yang pada tahun 1970-an mengumandangkan semboyan "Islam Yes Partai Islam No". Meski mirip, Kunto menyatakan bahwa problem yang terjadi bukan pada masalah ada atau tidak adanya sistem politik Islam. Kelompok partai Islam benar, namun cara mereka tidak tepat. Dengan partai Islam, seolah-olah orang mau mengeksternalisasikan Islam, padahal partai politik bukan tempat eksternalisasi, tapi objektifikasi.

Keempat, terkait dengan muatan etis dari paradigma Islam. Kunto dalam ikhtiarnya untuk melakukan transformasi umat mengemukakan istilah ilmu sosial profetik yang merupakan bagian dari gagasan besar paradigma Islamnya di bidang ilmu.

Bagi Kunto, tugas ilmu sosial adalah untuk melakukan rekayasa sosial terhadap umat sehingga dapat dilakukan pemberdayaan menuju gambaran ideal sebagai umat terbaik. Ilmu-ilmu sosial harus disertai dengan etika profetik, sehingga dirumuskanlah istilah ilmu sosial profetik sebagai model yang ditawarkan Kuntowijoyo.

Etika profetik atau etika kenabian diasumsikan sebagai suatu bentuk etika yang menjadi misi Nabi saw. dalam menyampaikan pesan kenabiannya, dan dengannya umat Islam diidealkan untuk dibangun. Sumber etika profetik dalam konteks Islam adalah perilaku Nabi Muhammad saw. Dalam hal ini Kunto menyatakan bahwa gagasan tentang etika profetik dipengaruhi oleh pembacaannya terhadap pemikiran Muhammad Iqbal, pemikir terkenal asal Pakistan, yang menceritakan bahwa Nabi Muhammad saw. lebih memilih untuk kembali kepada umat manusia, sesudah merasakan puncak kenikmatan pertemuan dengan Tuhannya pada peristiwa mi'raj.[22] Karenanya, Kunto menyatakan bahwa sejatinya tugas umat Islam adalah untuk terlibat dalam sejarah kemanusiaan.

Menyimak pemikiran etika profetik sebagaimana disebut di atas, jelas sosok Iqbal sangat mempengaruhi pemikiran Kunto, yakni bahwa sebagaimana Nabi Muhammad saw. yang rela melepaskan kenikmatan tertinggi berkumpul bersama demi misi kemanusiaan, maka demikian pula halnya umat Islam harus berbuat, dan inilah yang harus dilakukan umat Islam agar mereka dapat meraih gelar sebagai umat terbaik.

Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa pemikiran seorang tokoh tidak dapat dilepaskan dari konteks kehidupan yang dialaminya, maka dalam melihat nilai yang terkandung dalam pemikiran Kuntowijoyo terkait dengan paradigma

[22] Lihat kembali Sir Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), hlm. 124.

keilmuan Islam perlu memahami situasi sosial dan budaya yang sedang terjadi. Pemikiran Kuntowijoyo lahir dari keprihatinan terhadap kondisi umat Islam yang termarjinalkan dari pentas dunia. Keprihatinan seperti ini bukan milik Kuntowijoyo semata, tetapi dapat dikatakan sebagai kesadaran umum yang dimiliki oleh para intelektual muslim kontemporer. Semangat yang ingin dikembangkan oleh para intelektual muslim adalah untuk membangun kembali superioritas Islam atau kebangkitan kembali dunia Islam. Keinginan untuk menjadikan Islam mengambil peran lebih juga ditandai dengan keprihatinan besar terhadap peradaban modern Barat, yang dianggap telah membangun peradaban yang mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan dan memutus hubungan manusia dengan yang sakral.

Dalam hal ini, Islam oleh para intelektual muslim tidak semata dilihat sebagai sebuah agama yang berisi ajaran mengenai hubungan seorang hamba dengan Tuhannya, tetapi Islam yang mengatur seluruh ruang dimensi kehidupan manusia, baik yang sifatnya vertikal kepada Tuhan, maupun yang horisontal kepada sesama manusia, bahkan sampai kepada hubungan yang lebih luas terhadap alam semesta. Keprihatinan terhadap realitas umat Islam serta keyakinan bahwa Islam memiliki seperangkat ajaran yang canggih yang dapat dipergunakan untuk memajukan kembali dunia Islam secara khusus dan menjadikan Islam juga bermanfaat bagi peradaban manusia secara umum, menjadikan Kuntowijoyo sebagai bagian dari komponen intelektual muslim yang sadar akan realitas umat Islam dalam merumuskan paradigma keilmuan Islamnya.

Menjadikan Alquran sebagai paradigma ilmu menjadi perhatian utama ilmu sosial profetik yang digagas Kuntowijoyo. Fakta ini tidak begitu aneh, karena bagaimanapun juga upaya yang menempatkan Alquran sebagai basis utama dalam melakukan transformasi umat bagaimanapun juga akan lebih

mendapatkan apresiasi lebih dibandingkan menggunakan media yang lain, apalagi yang beratribut kebarat-baratan. Jadi pada poin ini, apa yang dilakukan Kunto sebagai seorang yang konsern pada Islam sangat bisa dipahami. Hanya berbeda dengan kecenderungan kebanyakan para pemikir muslim yuang menempatkan Alquran sebagai formula ampuh yang langsung dipergunakan dalam mengatasi berbagai persoalan keumatan, Kunto dalam hal ini lebih menempatkan Alquran sebagai objek pengetahuan yang darinya dirumuskan berbagai teori sosial yang kemudian bagi dipergunakan sebagai terapi ampuh dalam upaya untuk mengatasi berbagai problem umat.

Dengan menjadikan Alquran sebagai objek pengetahuan, ada nilai lebih yang akan diperoleh, yakni dapat mengatasi problem kebenaran yang absolut dari Alquran di satu sisi dan relativitas kebenaran ilmu di sisi lain. Sebagai objek pengetahuan, Alquran jelas tidak akan pernah dianggap salah atau tidak relevan dengan tantangan zaman, sebagaimana halnya objek pengetahuan alam seperti realitas benda-benda angkasa, tumbuhan, dan binatang tentu tidak bisa salah, tetapi cara pandang atau ilmu tentangnya yang bisa keliru. Dalam konteks ini, bisa saja kemudian formulasi ilmu yang dibangun dari interpretasi terhadap Alquran yang digagas Kunto itu keliru dan kemudian muncul formulasi ilmu baru lainnya, namun nilai kebenaran absolut yang dimiliki Alqurannya sendiri senantiasa terjaga dan tidak akan pernah berubah.

Penggunaan model semacam ini dapat mengatasi kritikan dari sementara ilmuwan muslim, yang mengkhawatirkan apabila Alquran dijadikan sebagai sumber ilmu akan dapat mereduksi kebenaran Alquran, karena ilmu bagaimanapun juga bersifat relatif dan dapat berubah dengan adanya perkembangan-perkembangan yang lebih baru. Selanjutnya, setelah pembahasan mengenai aspek orisinalitas pemikiran paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo, berikut ini dikemu-

kakan nilai-nilai yang mendasari pengembangan paradigma Islam Kuntowijoyo.

B. NILAI-NILAI DASAR PARADIGMA KEILMUAN ISLAM KUNTOWIJOYO

Berbicara tentang nilai-nilai dasar dalam pengembangan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo, ada tiga aspek penting yang menjadi fondasi dari pengembangan paradigma Islam, yakni: keislaman, keindonesiaan, dan kemoderenan. Ketiga aspek ini secara inheren menjadi landasan nilai yang mewarnai konstruksi paradigma Islam itu sendiri.

1. Keislaman

Aspek keislaman harus ditempatkan pada posisi teratas dari landasan nilai paradigma Islam, karena inilah yang menjadi "ruh" dari paradigma Islam. Islam bagi Kunto memiliki nilai yang sangat strategis dalam kehidupan, karena seorang muslim dituntut untuk menjadikan Islam sebagai "kacamata" dalam melihat realitas ini. Menurut Kunto, dengan menggunakan disiplin ilmu budaya dan sosiologi ilmu, realitas tidak dilihat secara langsung oleh orang, tetapi melalui tabir berupa konsep, simbol, budaya, ataupun persetujuan masyarakat. Paradigma Islam dimaksudkan oleh Kunto sebagai sebuah konstruksi pengetahuan yang memungkinkan realitas dilihat sebagaimana Islam melihatnya. Islam di sini oleh Kunto diparalelkan dengan istilah Alquran. Paradigma Islam adalah identik dengan paradigma Alquran

Penempatan Islam sebagai basis pengembangan ilmu yang menjadi "alat baca" terhadap realitas ini bukan tanpa alasan. Menurut Kunto, ilmu ternyata tidak semua seobjektif seperti yang dikemukakan para ilmuwan Barat. Ia sarat dengan nilai dan kepentingan tertentu. Karenanya, Islam ditempatkan sebagai

nilai yang menjadi corak ilmu yang harus dikembangkan umat Islam. Mengutip pandangan Kunto sendiri:

> ilmu sekuler tidak semuanya objektif seperti didaku. Misalnya banyak orang Islam sendiri yang ragu-ragu bahwa Islam adalah sebuah sistem, karena mereka belajar dari ilmu-ilmu sekuler Barat, yang mengajarkan bahwa agama terbatas pada urusan individual, yang tidak semestinya campur tangan dalam urusan publik. Lebih-lebih mereka yang belajar secara "ilmiah" melalui Marxisme yang melihat agama dengan konsepsi bahwa "agama adalah candu", dan Freudianisme bahwa "agama adalah ilusi". Pemikiran manusia (ilmu dan filsafat) telah menjadi "petunjuk bagi orang yang percaya" menggantikan kedudukan agama yang sebenarnya (Darwinisme, Freudianisme, Pragmatisme, HAM [mensahkan pasangan gay dan lesbian], Neo Konservatisme), dan orang modern dituntun oleh "agama baru" itu. Maka, sewajarnya kalau kita pun berbuat sebaliknya: menjadikan agama sebagai ilmu.[23]

Pengertian paradigma dalam terminologi paradigma Islam yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo, tampaknya mengadopsi pemikiran Thomas Kuhn dalam buku *The Structure of Scientific Revolutions*. Hal ini dinyatakan Kunto dalam satu tulisannya bahwa yang dimaksud dengan paradigma adalah seperti yang dipahami oleh Thomas Kuhn yang berpendapat bahwa realitas sosial dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula. Lebih lanjut dijelaskan oleh Kunto bahwa model seperti itu serupa dengan skema konseptual Immanuel Kant, ideologi Marx, dan cagar bahasa Wittgenstein.[24]

Secara sederhana dapat dijelaskan bahwa alur paradigma Kuhn ini bermula dari ilmu-ilmu yang ada dan mengalami kemapanan serta diikuti oleh para ilmuwan. Pada level ini, ilmu sudah menjadi sebuah paradigma yang disebut sebagai *normal*

---

[23] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* hlm. 2.

[24] Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk* Aksi (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 327.

science. Namun, kemudian ia mengalami krisis, lalu timbul revolusi ilmu. Berikutnya, ilmu yang memberontak itu menjadi *normal science*, menjadi sebuah paradigma baru.[25]

Dengan mengapresiasi model paradigma Kuhn di atas, Kuntowijoyo menyatakan bahwa itu juga berlaku dalam bidang ilmu-ilmu sosial. Dalam tradisi keilmuan Barat, paradigma baru dalam ilmu sekuler tanpa konotasi negatif sebagaimana dinyatakan Kuntowijoyo adalah terbentuk dengan mengubah pendapat ontologi (hakikat keberadaan) Barat dan Marxisme. Barat adalah idealisme, sedangkan Marxisme adalah materialisme. Paradigma dalam psikologi terbentuk dengan mengubah pandangan tentang aksiologi (nilai) manusia. Perubahan paradigma itu dapat dilihat dari: Ilmu Sosial Barat digugat oleh Marxisme Ortodoks, Marxisme Ortodoks digugat oleh Marxisme Barat (Italia, Prancis, Jerman, dan lain-lain). Filsafat ilmu sosial Barat menekankan idealisme dan Marxisme Ortodoks menekankan materialisme. Marxisme Ortodoks digugat Marxisme Barat dalam strategi perubahan; Marxisme Ortodoks memakai jalan revolusi, sedangkan Marxisme Barat menggunakan jalan demokrasi.[26]

Dengan melihat kemungkinan perubahan paradigma serta dengan semangat posmodernisme yang menghargai budaya untuk tampil berbeda, maka menurut Kunto, ada peluang besar dari Islam untuk menampilkan paradigma baru yang

[25] Kuhn banyak sekali memberikan contoh sejarah sains yang mendukung tesis tersebut. Misalnya, pergantian model sistem solar (sistem tata surya) geosentris yang dikembangkan oleh bangsa Yunani (sistem Ptolomeus) oleh sistem heliosentris yang menempatkan matahari sebagai pusat tata surya. Selama hampir dua ribu tahun paradigma Ptolomeus dengan sukses digunakan untuk menjabarkan gerakan benda-benda angkasa yang mengitari bumi berupa putaran orbit yang begitu rumit. Namun, pada akhirnya sistem tersebut menjadi sulit untuk diterapkan dan tidak memuaskan sehingga para astronom mulai meragukan validitasnya. Lihat juga Nasim Butt, *Sains & Masyarakat Islam*, terj. Masdar Hilmy (Bandung: Pustaka Hidayah, 1991), hlm. 38-39.

[26] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 61.

dapat mengatasi kebuntuan yang terdapat pada paradigma keilmuan yang berlaku dalam ilmu modern saat ini.

Di samping itu, kemungkinan perubahan paradigma dalam perumusan Ilmu Sosial Profetik juga dapat dilakukan dengan melihat perkembangan yang terjadi dalam ranah ilmu sosial yang berlaku di Barat sebagaimana dinyatakan Kuntowijoyo:

> Marxisme menawarkan paradigma baru dengan kaidahnya mengenai *structure* (basis material) dan *superstructure* (kesadaran) dengan menyatakan bahwa struktur menentukan superstruktur. Kedudukan ekonomi itu menentukan kesadaran. Feminisme yang banyak dipengaruhi oleh Marxisme mengatakan bahwa seks itu menentukan kesadaran. Ilmu Sosial Profetik membalikkan rumusan-rumusan itu dengan meletakkan kesadaran (*superstructure*) lepas dari basis sosial (*structure*).[27]

Tawaran yang dikemukakan Kuntowijoyo adalah sebuah paradigma Islam yang didasarkan pada Alquran. Dengan menggunakan Alquran sebagai acuan paradigma Islam, maka gagasan Kuntowijoyo ini juga disebut sebagai paradigma qur'ani untuk ilmu. Paradigma Alquran yang dimaksud di sini menurut Kunto adalah suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan realitas dipahami sebagaimana Alquran memahaminya. Konstruksi pengetahuan itu dibangun oleh Alquran dengan tujuan agar diperoleh hikmah yang atas dasar itu dapat dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif Alquran, baik pada level moral maupun sosial. Konstruksi ini juga memungkinkan dirumuskannya desain-desain besar mengenai sistem Islam, termasuk dalam hal sistem pengetahuannya.

Paradigma keilmuan integralistik berangkat dari pemahaman terhadap konsep tauhid yang memiliki implikasi pada kesatuan ilmu, yakni semua ilmu berasal dari Allah yang

---

[27] *Ibid.*, hlm. 102.

menghamparkan hukum-hukumnya yang kemudian dicari dan ditelaah serta menghasilkan berbagai macam teori ilmu.

2. Keindonesiaan

Aspek lain yang menjadi landasan Kunto dalam merumuskan paradigma Islam adalah aspek keindonesiaan. Sebagai seorang sejarawan yang sangat memahami alur sejarah bangsanya, yang kebetulan mayoritas beragama Islam, maka paradigma Islam dapat disebut sebagai suatu bentuk respons terhadap situasi dan kondisi yang berlaku pada bangsa Indonesia. Pergumulan intelektual yang intensif dengan kenyataan yang dihadapi bangsanya dan empati yang dalam atas masalah yang disorot, serta kesadaran sebagai seorang Muslim, menjadikan gagasan-gagasan Kunto senantiasa aktual dan mendapat respons positif dari masyarakat.

Kuntowijoyo sendiri sebagaimana disebut A.E. Priyono merupakan sejarawan pertama yang membagi secara jelas periodisasi sejarah umat Islam menurut kategorisasi latar historisnya. Dengan kategorisasi itulah ia telah berhasil memberikan pemahaman yang objektif terhadap situasi-situasi historis umat dalam setiap periode sejarahnya, terutama dengan analisis dari pendekatan ilmu sosial.[28]

Satu poin penting dari pemikiran Kunto tentang sejarah umat Islam pada bangsa ini, bahwa umat harus keluar dari alam pikiran mitos. Kuntowijoyo mengingatkan keharusan demitologisasi dalam pikiran untuk memandang sejarah dan realitas masa lalu serta realitas kontemporer. Menurut Kunto, mereka yang hidup dalam mitos tak akan bisa menangani realitas. Akar permasalahannya terletak dalam cara berpikir

[28] Lihat A.E. Priyono, "Periferaliasi, Oposisi, dan Integrasi Islam Indonesia: Menyimak Pemikiran Dr. Kuntowijoyo", pengantar buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 25.

kita sebagai bangsa. Sebagai sejarawan, Kunto menyadari betul bahwa sejarah harus bersikap kritis kepada mitos dan gejala mitologisasi. Analisis sejarah yang rasional dan faktual terhadap mitos dan mitologisasi memungkinkan sejarawan tidak menjadi partisan dan partisipan, tetapi mampu melihat dari suatu jarak.[29]

Dalam konteks pembenahan cara berpikir bangsa ini, maka peran kaum intelektual merupakan salah satu isu yang menjadi kepedulian Kunto. Dalam pandangan Kunto, kaum intelektual Muslim paling tidak harus bisa berperan dalam dua hal: *pertama*, dalam hal manajemen yang rasional; dan *kedua*, membantu umat dalam perang gagasan (*intellectual war*). Seorang intelektual adalah pewaris Nabi sehingga seorang intelektual Muslim tidak boleh berpangku tangan, padahal dunia akan tenggelam.[30]

Dalam melihat hubungan antara Islam dan Indonesia, Kunto mengambil pandangan integrasionis, yaitu tidak perlu ada pemisahan antara kepentingan Islam dengan kepentingan bangsa. Umat Islam adalah mayoritas di negara ini. Kenyataan ini menurut Kunto adalah fakta sejarah yang barangkali untuk jangka waktu yang lama tidak akan berubah.[31] Umat Islam sebagai mayoritas di negeri ini dapat bersikap untuk memilih sistem yang benar apabila sistem yang berlaku saat ini belum dapat diterima. Umat Islam mesti memaksimalkan saluran yang dapat dipergunakan untuk kepentingan itu, meski Kunto sendiri tetap menegaskan bahwa objektifikasi dalam hal ini harus menjadi pertimbangan yang tetap dikedepankan.[32]

[29] Lihat Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 213.

[30] Lihat Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1987), hlm. 12.

[31] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 193.

[32] Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos*, hlm. 213.

Bagi Kunto, perhatian utama umat Islam Indonesia yang memiliki saham mayoritas di republik ini, yang keberadaannya menjadi penentu citra bangsa ini ke depan adalah emansipasi umat, yang konkret dan historis, dengan mengaitkan dengan problem-problem aktual yang dihadapi umat. Problem sekarang ialah bagaimana mengantarkan umat dalam transformasi menuju masyarakat industrial, masyarakat sipil, ekonomi yang tanpa-eksploitasi, masyarakat demokratis, negara rasional, dan budaya yang manusiawi.

Sebagai seorang intelektual yang juga budayawan, persoalan bangsa ini yang kerap disoroti Kunto adalah masalah krisis kebudayaan yang menimpa bangsa ini. Bagi Kunto, krisis kebudayaan adalah buah dari adanya kesenjangan antara kata dengan perbuatan, atau antara kesadaran dengan tindakan. Krisis ini menyangkut dimensi yang dalam, yakni kesadaran manusia. Krisis kebudayaan politik dan ekonomi di Indonesia sebagian bisa dijelaskan dengan logika ini. Korupsi terjadi karena adanya kesenjangan antara kesadaran dengan tindakan seorang pejabat. Krisis kebudayaan juga dapat dilihat dalam bentuk politisasi dan komersialisasi budaya. Politisasi dan komersialisasi berakibat buruk pada masyarakat. Komersialisasi budaya akan menimbulkan pembodohan dan dehumanisasi.[33]

Masih terkait dengan masalah kebudayaan, Kunto juga mengungkap tentang pentingnya demokrasi dalam kebudayaan dan rekayasa kebudayaan. Kunto mengkhawatirkan mengenai gejala "refeodalisasi" atau "feodalisme baru" yang menyebabkan simbol-simbol kebudayaan sering dipakai sebagai sarana dominasi dari status yang lebih tinggi dengan sanksi mitos. Demokrasi kebudayaan dalam hal ini meniscayakan setiap

[33] Lihat dan bandingkan Idi Subandy Ibrahim, "Kuntowijoyo, Budayawan Profetik", *Pikiran Rakyat*, **Selasa, 01 Maret 2005.**

warga negara punya akses yang sama terhadap sumber-sumber kebudayaan, seperti akses terhadap pendidikan. Adapun dalam persoalan rekayasa kebudayaan. Menurut Kunto, budaya sebagai determinan pembaruan politik memerlukan rekayasa sistem pengetahuan. Dalam gerakan budaya menuju sistem politik yang rasional itulah kaum intelektual dapat berperan. Rekayasa kebudayaan hanya mungkin melalui "rekayasa kesadaran" akan kepribadian bangsa. Simbol hanya dapat direkayasa dengan simbol.[34]

Selanjutnya, Kunto juga telah mencanangkan agenda nasionalisme baru yang perlu diambil oleh bangsa Indonesia. Agenda nasionalisme baru ini didasarkan pada kritikan Kunto terhadap ideologi Pancasila yang telah disusutkan menjadi ideologi praktis para pemegang kekuasaan politik, ekonomi, dan sosial di negeri ini. Agenda tersebut adalah: 1) digantikannya cara berpikir ekonomisme oleh cara berpikir keadilan sosial; 2) digantikannya individualisme oleh cita-cita kemasyarakatan; 3) orientasi elitis digantikan oleh orientasi massa; cara berpikir yang melihat negara dan ideologi nasional secara mitis digantikan oleh budaya ilmiah yang melihat negara dan ideologi secara rasional; dan 5) digantikannya kesadaran teknokratis oleh kesadaran "hati nurani".[35]

Sebagai penguat dari agenda dimaksud di atas, Kunto juga mengemukakan program-program yang dapat dikembangkan di masa mendatang yaitu: 1) menumbuhkan kekuatan demokratis di kalangan masyarakat untuk mewujudkan demokrasi politik yang mampu menangani permasalahan masyarakat industri yang akan datang; 2) menumbuhkan kekuatan demokrasi ekonomi yang mampu melakukan deligitimasi terhadap monopoli, oligopoli, dan oligarki ekonomi; 3) memberikan peluang

[34] *Ibid*.
[35] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 213.

kepada masyarakat untuk mengaktualisasikan diri dalam konteks kesatuan dan persatuan bangsa; dan 4) memobilisasi kecerdasan bangsa dan hati-nurani bangsa untuk tujuan-tujuan nasional yaitu menciptakan Indonesia sebagai sebuah keluarga besar.[36]

Aspek-aspek yang dikemukakan Kunto di atas merupakan suatu bentuk respons intelektual terhadap realitas yang berlaku di dalam masyarakat Indonesia. Paradigma Islam sendiri terlahir sangat lekat dalam konteks keindonesiaan yang penuh problematik, dan persoalan-persoalan di atas merupakan bagian dari persoalan yang oleh Kunto harus dicarikan solusinya.

3. Kemodernan

Kuntowijoyo terlahir dalam situasi di mana Barat dengan modernitasnya masih sangat dominan dalam berbagai aspek kehidupan. Pengaruh Barat secara formal terhadap Kunto dapat dilihat dari latar belakang pendidikan Kunto yang dihabiskan di Barat. Sebagaimana disebut dalam biografinya bahwa pada tahun 1973 dengan beasiswa dari Fullbright, ia melanjutkan studi ke The University of Connecticut USA hingga meraih gelar MA dalam American Studies. Berikut Kunto menempuh jenjang S3 di Colombia University dengan beasiswa dari Rockfeller Foundation.

Pengaruh Barat atau modernitas terhadap pemikiran Kunto dapat ditemukan pada gagasan tentang transformasi sosial umat Islam, yang oleh Budhy Munawar Rachman dan Saiful Muzani sarat dengan pengaruh dari modernisasi, khususnya dari teori Durkheim. Kuntowijoyo memang meniscayakan sebuah rekayasa sosial dalam upaya menjadikan umat Islam lebih "maju" dari kondisi saat ini. Dalam hal ini Kuntowijoyo

[36] *Ibid.,* hlm. 214.

mengamini gagasan modernitas yang juga menghendaki perubahan masyarakat kepada kehidupan "yang lebih baik".[37]

Untuk mewujudkan hal tersebut, hal pertama yang harus dilakukan oleh umat sebagaimana ditegaskan Kunto adalah umat harus menggeser cara pandang atau cara beragama yang mitologis kepada cara pandang atau cara beragama yang didasarkan kepada ilmu. Bagi Kunto, prasyarat bagi kesuksesan umat untuk merebut masa depan adalah dengan menyikapi realitas berdasarkan ilmu, bukan lagi dengan mitos.

Dalam upaya untuk proses rekayasa sosial tersebut, Kunto mengamini padangan Emile Durkheim yang menyatakan bahwa struktur sosial dipengaruhi oleh struktur budaya dan struktur sosial akan berpengaruh pada struktur teknik. Struktur budaya yang dimaksud di sini adalah nilai-nilai yang harus dimiliki umat Islam agar mereka berhasil dalam merebut supremasinya kembali. Sumber nilai utama dalam hal ini menurut Kunto adalah tauhid. Meski demikian, semangat modernitas yang cenderung anti mitos dan lebih berpaling pada rasionalitas cukup kental dalam pemikiran Kunto. Bagi Kunto, hal-hal yang tidak rasional atau mitos harus ditinggalkan dalam cara pandang umat terhadap realitas.

Sejalan dengan alur pemikiran Durkheim tadi, dengan nilai-nilai yang telah diinternalkan oleh umat diyakini akan membawa kepada perubahan struktur sosial, yakni cara pandang dan cara beragama umat sebagai sebuah komunitas. Perubahan struktur sosial akan menghasilkan kepemimpinan kembali dunia Islam, yakni adanya perubahan struktur teknik. Untuk membangun nilai-nilai yang diyakini merupakan fondasi utama dalam ikhtiar untuk membangun kembali

[37] Lihat Budhy Munawar Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia"; Saiful Muzani "Islam dan Hegemoni Teori Modernisasi". Kedua tulisan ini dimuat dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Bandung: Zaman, 1999).

superioritas umat, maka formulasi keilmuan yang dibangun umat harus tidak lepas dari semangat ketuhanan atau tauhid yang merupakan esensi dari Islam itu sendiri. Dalam hal ini Kuntowijoyo melihat bahwa pandangan Islam yang menempatkan Alquran sebagai pandangan hidup dan sumber utama dari Islam itu sendiri dapat memainkan peran lebih, yaitu dengan menempatkan Alquran juga sebagai cara pandang terhadap realitas.

Gagasan Kuntowijoyo di sini tampak dipengaruhi oleh pandangan umum di kalangan pemikir sosiologi pengetahuan bahwa tidak ada pengetahuan yang netral, semua memiliki muatan nilai-nilai tertentu. Kunto secara sengaja menjadikan Islam sebagai nilai dalam upaya perumusan ilmu sosial yang dapat dipergunakan dalam melakukan sebuah rekayasa sosial. Bahkan lebih dari itu, nilai Islam ini bukan saja berlaku pada disiplin ilmu-ilmu sosial humaniora, juga bahkan memasuki ilmu-ilmu pasti atau eksakta yang oleh banyak orang bersifat netral.

BAB - VI

PROSPEK PARADIGMA ISLAM DALAM PEMBANGUNAN ILMU YANG INTEGRALISTIK

Fokus utama pembicaraan prospek paradigma Islam berkisar pada eksistensi gagasan paradigma Islam Kuntowijoyo dalam pentas kesejarahan untuk melahirkan ilmu-ilmu keislaman yang integralistik. Ada empat aspek yang dibahas pada bagian ini, yaitu: (1) aspek koherensi-konsistensi paradigma Islam Kuntowijoyo; (2) aspek korespondensi paradigma Islam Kuntowijoyo; (3) peluang paradigma Islam Kuntowijoyo dalam diskursus keilmuan muslim kontemporer; dan (4) nilai lebih dari paradigma Islam dalam pembangunan ilmu yang integralistik.

Pada aspek koherensi-konsistensi dan korespondensi, yang dieksplorasi adalah sekitar relevansi pemikiran. Dalam ranah suatu pemikiran, setidaknya ada dua relevansi yang berkembang, yakni: relevansi intelektual dan relevansi sosial.[1] Sebuah pemikiran memiliki relevansi intelektual jika pemikiran tersebut kukuh secara metode serta konsisten dan memiliki

---

[1] Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. xii.

validitas jika diuji secara ilmiah melalui prosedur-prosedur yang ketat. Tes intelektual terhadap sebuah pemikiran diperlukan untuk mengetahui seberapa jauh sebuah pemikiran itu benar atau dapat dibenarkan. Adapun sebuah pemikiran disebut memiliki relevansi sosial jika pemikiran tersebut dapat diterima secara luas oleh publik dan masyarakat. Faedah dari tes sosial adalah untuk mengetahui seberapa bermanfaat sebuah pemikiran dalam menuntaskan persoalan-persoalan sosial yang terjadi di sini dan kini. Relevansi intelektual dapat dipadankan dengan aspek koherensi-konsistensi, sedangkan relevansi sosial dapat disamakan dengan aspek korespondensi.

Dalam konteks penelitian disertasi ini, pembahasan pada aspek koherensi-konsistensi dimaksudkan untuk melihat apakah paradigma Islam Kuntowijoyo cukup koheren dan konsisten dalam membangun ilmu yang integralistik serta mengatasi problem dikotomi ilmu yang berlaku di dunia muslim. Sementara, pembahasan pada aspek korespondensi untuk melihat kesesuaian paradigma keilmuan Islam Kunto dalam upaya untuk melahirkan ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan realitas dan kebutuhan umat Islam.

Selanjutnya, terkait dengan peluang paradigma Islam dalam diskursus keilmuan muslim kontemporer, yang menjadi fokus pembahasan adalah kemampuan paradigma Islam Kuntowijoyo bertahan di tengah gagasan yang hilir mudik dalam wacana pembangunan keilmuan Islam, khususnya yang dikemukakan oleh para penggiat Islamisasi ilmu. Pada pembahasan nilai lebih paradigma Islam dalam pembangunan ilmu integralistik, yang menjadi titik tekan adalah nilai lebih paradigma Islam Kunto yang dapat diapresiasi dan diimplementasikan dalam upaya pembangunan ilmu yang integralistik.

A. ASPEK KOHERENSI-KONSISTENSI PARADIGMA ISLAM KUNTOWIJOYO

Fokus kajian pada aspek koherensi-konsistensi gagasan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo adalah: sejauh mana gagasan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo dapat diterima secara logika penalaran dalam upaya untuk membangun ilmu yang integralistik dan mengatasi problem dikotomi ilmu yang selama ini berlaku di dunia Islam. Fokus ini sangat terkait dengan apa dinamakan relevansi intelektual, yakni apakah gagasan paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo memiliki koherensi-konsistensi yang logis dalam membangun ilmu integralistik serta mengatasi problem dikotomi ilmu yang berlaku di dunia muslim. Untuk melihat aspek ini, perlu dikemukakan kembali apa yang menjadi gagasan inti dari pemikiran keilmuan Kunto.

Pada bab terdahulu telah dipaparkan bangunan atau konstruksi filosofi keilmuan dari paradigma Islam Kunto sebagai sebuah ikhtiar dalam membangun ilmu integralistik, yakni suatu model keilmuan yang merupakan perpaduan antara wahyu dengan akal, yang diyakini dapat menjembatani antara ilmu-ilmu keislaman di satu sisi dengan kebutuhan umat terhadap ilmu tersebut dalam menghadapi realitas hidup di sisi lain. Konstruksi filosofis paradigma Islam dimaksud meliputi aspek ontologis, aspek epistemologis, aspek metodologis, dan aspek etis.

Dari empat aspek yang merupakan bagian dari bangunan filsafat ilmu secara umum, Kunto lebih banyak berbicara sekitar aspek epistemologis, metodologis, dan aspek etis. Adapun pada aspek ontologis hanya sedikit diuraikan, karena Kunto menganggap bahwa apa yang dipaparkan bukanlah sesuatu yang baru sama sekali. Ikhtiar membangun ilmu integralistik bukanlah hal yang aneh, khususnya dalam tradisi filsafat

Islam. Karena itu, basis ontologis dari paradigma Islam tidak mendapat perhatian yang khusus darinya. Kunto sendiri menyebut bahwa Armahedi Mahzar adalah salah satu di antara yang telah memberikan ulasan pada aspek ontologi dalam satu buku tentang integralisme.[2]

Kunto dengan gagasan paradigma Islam tampak menghendaki adanya cara pandang baru terhadap realitas, yakni dengan menggunakan Alquran sebagai kacamata atau paradigma. Dalam hal ini Kunto mengandaikan Islam dilihat sebagai strukturalisme transendental, yakni Islam merupakan sebuah bangunan utuh yang saling berhubungan serta bersifat transenden, dalam arti melampaui ruang dan waktu. Kunto menyebut dua pendekatan yang harus dilakukan, yakni pendekatan sintesis dan pendekatan analitis. Pendekatan pertama terkait dengan kisah-kisah atau perumpamaan yang banyak terdapat dalam Alquran, yakni kemampuan pembaca untuk mensintesiskan pengalaman dia dalam suatu ruang dan waktu kepada berbagai kisah dan metafor dalam Alquran. Dalam hal ini yang terpenting menurut Kunto bukan alur cerita yang diungkapkan Alquran, tetapi substansi pesan Alquran itu jauh lebih penting. Sementara pendekatan kedua terkait dengan konsep-konsep kunci dari ayat-ayat Alquran, yakni pembaca melakukan eksplorasi terhadap konsep-konsep kunci dari ayat-ayat Alquran, untuk kemudian dibangun suatu teori ilmu. Teori ilmu inilah yang kemudian digunakan dalam melakukan transformasi umat.

Kunto kemudian berbicara tentang metode dalam ikhtiar 'memasarkan' paradigma Islam. Ada dua model yang ditawarkan, yakni model integralisasi dan objektifikasi. Model pertama terkait dengan penguatan ide utama dia bahwa integralisasi

---

[2] Lihat kembali Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 62; lihat juga Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983).

atau lahirnya ilmu-ilmu yang integral merupakan sebuah keniscayaan. Adapun model kedua merupakan suatu strategi yang harus dilakukan agar produk ilmu yang lahir dari rahim Alquran dapat diterima oleh publik yang plural.

Pada tahapan etis, produk keilmuan yang berbasis paradigma Islam diidealkan dapat menjadi media yang mendekatkan seorang hamba kepada Tuhan, sebagaimana pada ilmuwan dahulu bekerja mengamati alam semesta untuk mencari jejak Tuhan di sana. Paradigma Islam juga dituntut untuk terlibat dalam aktivitas sosial berupa visi umat terbaik yang harus diwujudkan umat Islam, yakni visi transformasi, visi liberasi, dan visi transendensi (Q.S. Ali Imran [3]: 110). Meski paradigma Islam dinyatakan sebagai produk orang beriman bagi umat manusia, namun objektifitas dalam hal metodologis merupakan harga mutlak yang tidak dapat ditawar untuk pengembangan ilmu, dan itu diharapkan menjadi alternatif dalam pengembangan ilmu, khususnya bagi umat Islam.

Dengan mengamati alur pemikiran Kunto, didapati tahapan-tahapan yang mesti dilalui dalam membangun paradigma Islam, yakni tahapan cara pandang (strukturalisme transendental), kemudian model pendekatan atau pembacaan terhadap Alquran (sintesis dan analisis), selanjutnya metode aplikasi paradigma Islam (integralisasi dan objektifikasi) dan diakhiri pada dimensi etis. Tahapan-tahapan yang dikemukakan Kunto ini cukup memenuhi logika penalaran, yakni ada cukup kejelasan langkah-langkah yang harus dilalui dalam mewujudkan gagasan paradigma Islam. Pertanyaannya kemudian, apakah itu juga relevan dalam upaya membangun ilmu yang integralistik dan mengatasi problem dikotomi ilmu di dunia muslim?

Bagi mayoritas umat Islam, Alquran merupakan sumber ilmu yang dipandang paling otoritatif. Pandangan inilah yang

menjadi basis utama pengembangan ilmu oleh umat Islam yang bekerja dalam naungan paradigma Islam dan pada aspek inilah pandangan yang hendak disampaikan Kunto. Hanya saja, dengan menggunakan pandangan dan cara kerja Kuhn mengenai paradigma, apa yang dikemukakan Kunto tersebut tampak sulit diterapkan secara maksimal, karena Kuhn menyatakan bahwa suatu paradigma bagaimanapun juga sangat dimungkinkan suatu ketika mendapatkan kebuntuan dalam gerak dan mengalami pergeseran cara pandang, dan ini akan menjadikan paradigma tersebut mengalami perubahan.

Pernyataan Kuhn tersebut jelas tidak dapat diberlakukan dalam konstruksi paradigma Islam Kunto yang menempatkan Alquran sebagai basis utama paradigma Islam. Karena bagaimanapun juga ada keyakinan bersama umat Islam bahwa Alquran sebagai sebuah kitab suci senantiasa dijaga Allah swt. dan tidak akan mengalami perubahan. Perbedaan yang muncul bukan pada tataran pandangan terhadap teks normatif Alquran, tetapi lebih kepada interpretasi terhadap teks normatif tersebut. Oleh karena itu, yang menjadi problem adalah bagaimana upaya menjembatani antara teks normatif dengan realitas. Persoalan metodologislah yang kemudian muncul, dan ini merupakan kontribusi penting dari Kunto.

Kunto dalam membaca Alquran menggunakan dua model, yakni sintesis dan analitis. Pada model sintesis, yang berkaitan dengan upaya menyatukan pengalaman pembaca yang berada pada dimensi kekinian dengan teks Alquran yang berbicara tentang konteks masa lampau. Model ini oleh Kunto dipergunakan untuk membaca kisah-kisah dan perumpamaan yang banyak disebut dalam Alquran. Pesan Alquran bagi Kunto memiliki makna transendental dalam artian melampaui ruang dan waktu, yang terpenting bukan ceritanya, tetapi bagaimana cerita tadi menjadi bermakna pada masa kini. Model sintesis

semacam ini akan dapat menjadikan Alquran menjadi fungsional bagi pembacanya. Berikut, integrasi antara ilmu dan realitas menjadi sesuatu yang sangat mungkin terjadi, karena ilmu-ilmu keislaman yang selama ini banyak dikritik karena tidak memiliki relevansi dengan kebutuhan umat menjadi dapat terjawab dengan menggunakan metode ini, paling tidak pada level individu.

Apabila pada model sintesis lebih ditujukan kepada kepentingan praktis, maka pada model kedua, yakni analitis lebih diorientasikan kepada pengembangan keilmuan secara umum. Berpijak dari konsep-konsep kunci Alquran, yang kemudian dianalis secara mendalam, maka oleh Kunto kerja semacam ini sangat dimungkinkan melahirkan berbagai teori ilmu. Model kerja keilmuan semacam ini pada juga akan menyatukan berbagai ragam ilmu yang dikembangkan dalam Islam. Kuntowijoyo meyakini dengan sepenuh hati bahwa paradigma Islam memberikan peluang pada kontribusi positif dalam upaya mengakhiri dikotomi ilmu di dunia muslim. Pernyataan ini berangkat dari alasan bahwa karena sumber asasi dari paradigma keilmuan Islam adalah Alquran yang *notabene* kumpulan firman Tuhan, maka produk keilmuannya akan berisi spirit ketuhanan.

Dengan mendasarkan pada Alquran sebagai basis utama perumusan paradigma Islam, jelas kemungkinan produk ilmu yang dihasilkan pastilah bukan produk ilmu sekuler yang menentang hal-hal yang berbau sakralitas seperti masalah ketuhanan. Bahkan, sebagaimana berlaku dalam dunia ilmu yang pernah berkembang dalam masa kejayaan Islam, dapat ditegaskan bahwa produk ilmu akan menjadi sarana dalam upaya untuk memahami jejak-jejak Ilahi. Di sini alih-alih yang berlaku spirit sains untuk sains, melainkan spirit ketuhananlah yang menjadi fondasi utama.

Terkait dengan formulasi ilmu integralistik yang ditawarkan Kunto, yang dimulai dari agama, kemudian memunculkan teoantroposentis untuk selanjutnya melahirkan dediferensiasi serta diakhiri dengan pembangunan ilmu integralistik, perlu diberikan catatan tersendiri. Dalam hal ini, titik pijak harus lebih spesifik, yakni filsafat Islam, yang dalam tradisinya senantiasa memadukan antara akal dan wahyu (teoantroposentris), kemudian secara otomatis membentuk dideferensiasi dan melahirkan ilmu yang integralistik. Penempatan filsafat Islam sebagai basis pembangunan ilmu ini didasarkan pada pemahaman yang diyakini secara umum bahwa induk semua ilmu itu ada pada filsafat, dan khazanah keilmuan Islam sudah semestinya menjadikan filsafat Islam sebagai basis kajian ontologisnya.

Dalam filsafat Islam, ada tiga persoalan yang menjadi bahasan utama, yakni persoalan ketuhanan (*Ilâhiyyah*), persoalan kealaman (*kauniyyah*), dan persoalan kemanusian (*insâniyyah*) yang lazim disebut dengan trilogi metafisika. Ketiga persoalan, yakni Tuhan, Alam, dan Manusia akan berbuah kepada keyakinan tentang status ontologis pada masing-masing bagian tersebut yang selanjutnya menjadi objek pengembangan ilmu yang integralistik. Pada saat yang bersamaan, dilihat dari aspek teologis, diskusi sekitar hakikat Tuhan, alam, dan manusia akan menjadi fondasi pada penguatan iman seorang muslim.

Kajian ontologi pada tiga persoalan trilogi metafisika akan berpengaruh pada pembahasan mengenai aspek epistemologis, khususnya yang terkait pada sumber ilmu. Ada tiga sumber yang dituntut kepada umat Islam untuk dieksplorasi secara mendalam, yakni terkait dengan penguakan terhadap tanda-tanda keagungan Tuhan berupa ayat-ayat *qauliyyah*, ayat-ayat *kauniyyah*, dan ayat-ayat *insâniyyah*. Eksplorasi pada ketiga macam ayat tersebut akan menghasilkan beragam varian ilmu, yang semua memiliki makna spiritual yang kuat bahwa itu

semua ditujukan untuk memahami tentang keagungan Tuhan. Dilihat dari aspek teologis, ini akan memperkokoh makna Islam sebagai sebuah bentuk kepatuhan dan ketundukkan kepada Allah swt., yang dalam hal ini dimanifestasikan kepada pemahaman terhadap ayat-ayat Tuhan, sehingga dapat menghasilkan kepatuhan (Islam) yang maksimal (*kâffah*). Adapun pada ranah aksiologis akan menghasilkan suatu pola hubungan yang harmonis dan utuh dalam bentuk *h̲ablum minallâh*, *h̲ablum minalkawn*, dan *h̲ablum minannâs*. Ketiga pola hubungan ini merupakan gambaran relasi yang harus dibangun oleh seorang muslim, dalam posisinya sebagai *khalîfatullâh* dan pada saat yang bersamaan sebagai ‘*abdullâh*.

Terlepas dari kekurangan Kunto pada aspek filosofi pembangunan ilmu yang integralistik, Kunto telah memberikan sumbangan penting dalam hal cara pandang dan model pembacaan terhadap Alquran, yang memungkinkan ‘peradaban teks’ tidak lagi dilihat sebagai kelompok normatif, yang menerima teks verbal wahyu dalam ketaatan yang mutlak. Selain itu, gagasan objektifikasi Kunto terhadap ilmu-ilmu keislaman akan menjadikan visi Islam sebagai *rah̲matan li al-'âlamîn* semakin kuat dan lebih mungkin untuk diwujudkan.

Selain itu, peluang paradigma Islam juga dapat dilihat dari sudut pandang problem internal dan eksternal umat Islam. Sebagaimana dipaparkan pada bab pendahuluan dari disertasi ini bahwa problem internal keilmuan Islam terdapat pada ilmu-ilmu Islam yang kehilangan konteksnya, yakni ia tidak memiliki relevansi khusus dengan persoalan yang dihadapi umat Islam. Adapun pada aspek eksternal, ilmu modern yang lahir dari rahim peradaban Barat, meski cukup relevan, namun tidak didasari atas pandangan atau nilai-nilai Islam yang kuat.

Kuntowijoyo dengan paradigma Islam meyakini bahwa formulasi keilmuan yang dibangun atas paradigma Islam,

yakni rujukan kepada Alquran sebagai sumber ilmu, menjadi solusi atas problema yang sedang dihadapi umat Islam. Untuk menguji keabsahan pandangan Kunto ini, apakah ia memiliki prospek dari sudut pandang Islam, maka berikut akan dieksplorasi gagasan keilmuan Islam yang didasarkan pada ajaran normatif Islam.

Secara normatif, Islam memiliki tiga ajaran fundamental, yakni: Iman, Islam, dan Ihsan. Ketiga ajaran ini merupakan pokok atau esensi yang menjadi asas dari agama Islam. Aktivitas keseharian seorang muslim tidak dapat dilepaskan dari upaya untuk 'mengamalkan' ketiga hal tersebut dalam kehidupan sehari-hari. *Pertama*, Iman dimaknai sebagai kepercayaan atau keyakinan. Dalam doktrin umum teologi Islam, iman dimaknai sebagai keyakinan kepada Allah, malaikat, kitab, para rasul, hari akhir, dan qadha serta qadar Tuhan yang berlaku atas manusia. *Kedua*, Islam dimaknai sebagai kepasrahan, berserah diri, tunduk, selamat, sejahtera, dan seterusnya. Rukun Islam dimanifestasi dalam bentuk syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji. Kelima rukun ini merupakan bentuk manifestasi konkret perwujudan dari sikap tunduk kepada Tuhan yang merupakan makna dasar dari Islam. *Ketiga*, Ihsan dimakni sebagai kebaikan. Ihsan dalam pemahaman umum dijelaskan sebagai bentuk perasaan akan kehadiran Tuhan. Engkau menyembah Tuhan seolah-olah engkau melihatnya, meski engkau tidak mampu melihatnya, yakinlah bahwa Tuhan itu melihat engkau.

Ketiga pilar Islam di atas, yakni Iman, Islam, dan Ihsan selain dipahami secara teologis, dapat dikembangkan lebih jauh lagi, khususnya terkait dengan upaya pengembangan keilmuan. Pengembangan ini didasarkan pada pemahaman bahwa Islam itu tidak semata-mata agama yang menyangkut urusan hamba dengan Tuhan semata, tetapi lebih luas dari itu Islam juga adalah sebuah peradaban. Sebagai sebuah peradaban,

konstruksi Islam membutuhkan dasar atau fondasi yang harus lebih kokoh lagi. Terlebih apabila hal tersebut dikaitkan dalam upaya menjadikan Islam sebagai cara pandang terhadap realitas yang akan melahirkan Islam yang rahmat bagi seluruh alam.

Pertama, Iman yang bermakna keyakinan. Untuk mendapatkan keyakinan yang mantap jelas membutuhkan ilmu yang memadai terhadap hakikat dari apa yang diyakin tersebut. Berbicara tentang persoalan hakikat sesuatu, dalam filsafat menjadi ranah ontologi. Filsafat Islam klasik banyak berbicara tentang metafisika atau ontologi (*al-wujûd*). Bahkan, filsafat Islam sendiri didefinisikan oleh para penggiatnya pada masa dahulu sebagai ilmu tentang hakikat segala sesuatu,[3] yang kemudian dibagi dalam tiga bagian besar, masalah ketuhanan, kealaman, dan kemanusiaan. Pemahaman mendalam tentang hakikat trilogi metafisika di samping dipandang dapat membangun fondasi keimanan yang mantap, juga berguna sebagai cara pandang Islam terhadap realitas. Karena sebagaimana iman merupakan fondasi dasar, maka dalam pengembangan ilmu, aspek ontologi diyakini memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap aspek yang lain, yakni epistemologi dan selanjutnya aspek aksiologi.

Kedua, Islam yang dimaknai sebagai patuh atau ketundukkan. Kepatuhan dan ketundukkan di sini tentu saja harus diorientasikan kepada Tuhan. Namun, karena Tuhan adalah Maha Gaib, maka diperlukan hal yang lebih riil sebagai manifestasi dari Tuhan. Dalam hal ini diperlukan tanda-tanda atau ayat-ayat Tuhan yang kepada kita patuh atau tunduk, suka atau tidak suka. Mengacu pada trilogi metafisika dalam filsafat Islam, ada tiga ayat atau tanda yang menjadi wahana manifestasi ketundukkan kepada Allah, yaitu: *pertama*,

[3] Abdul Mu'thi Muhammad Bayumi, *Madkhal ila Dirâsah al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kâhirah: Kulliyah Ushûluddîn, 1998), hlm. 17.

aspek ketuhanan berupa ayat-ayat yang terdapat dalam kitab suci Alquran; *kedua*, aspek kealaman berupa ayat-ayat yang terhampar di jagat raya; dan *ketiga*, aspek kemanusiaan berupaya ayat-ayat yang ada pada diri manusia.

Untuk menjadikan agar Islam dalam makna patuh menjadi kenyataan yang hakiki, maka pengetahuan yang mendalam terhadap tiga model ayat Tuhan di atas menjadi sesuatu yang niscaya. Dalam kajian filsafat Islam, upaya pemahaman terhadap tiga bentuk ayat-ayat Tuhan terkait erat dengan persoalan epistemologi. Upaya untuk memahami ayat-ayat *qauliyyah* akan melahirkan berbagai ilmu keagamaan dengan berbagai varian yang menyertai. Ikhtiar memahami ayat-ayat *kauniyyah* akan melahirkan disiplin-disiplin ilmu kealaman (*natural sciences*) dengan berbagai varian yang terus mengalami perkembangan. Adapun usaha untuk memahami ayat-ayat *insâniyyah* memunculkan ilmu-ilmu sosial-humaniora dengan berbagai derivasi.

Ketiga, Ihsan yang dimaknai sebagai kebaikan. Dalam kajian filsafat ini tentunya terkait dengan persoalan aksiologi. Aksiologi terkait dengan masalah penerapan. Kembali kepada trilogi metafisika. Maka, hubungan yang harus terbangun dalam Islam mestilah pada tiga level sekaligus, yakni: hubungan baik kepada Tuhan, hubungan baik kepada alam sekitar, dan hubungan baik dengan sesama manusia. Ketiga hal ini melahirkan apa yang disebut dengan kesalehan individual yang berhubungan dengan Tuhan, kesalehan sosial yang berkaitan dengan sesama manusia, dan kesalehan alam yang menyangkut lingkungan atau makhluk-makhluk selain manusia.

Terkait dengan semangat pengilmuan Islam, ketiga konsep di atas akan melahirkan struktur keilmuan Islam yang komprehensif, tidak hanya berbicara pada urusan hubungan

dengan Tuhan, tetapi juga bagaimana hubungan dengan sesama manusia dan alam semesta. Pada level iman, yang berbicara masalah keyakinan tentang realitas tertinggi, yakni Tuhan, malaikat, rasul, dan aspek-aspek gaib lain, tentu tidak semata meniscayakan kepercayaan yang kosong, melainkan kepercayaan yang didasari oleh pengetahuan yang mendalam terhadap hakikat yang diimani atau dipercayai tersebut. Bidang keilmuan yang dituntut di sini, yakni ilmu yang berbicara atau mendiskusikan tentang bagaimana hakikat dan sifat ketuhanan, hakikat dan tujuan kenabian, serta berbagai aspek lainnya. Disiplin ilmu yang relevan terhadap hal ini, yaitu filsafat atau hikmah. Disiplin filsafat atau hikmah ini tentu saja bukan disiplin filsafat yang sekadar aktualisasi nalar berupa perdebatan spekulatif tanpa dimensi transendental.

Pada level Islam, ada banyak disiplin keilmuan yang mendukung. Secara kebahasaan Islam berasal dari akar kata *aslama yuslimu*, yang artinya: tunduk, patuh, damai, dan selamat sejahtera. Secara istilah diartikan sebagai ketundukkan kepada kehendak Allah swt. agar mencapai keselamatan, kesejahteraan, kedamaian, baik di dunia maupun di akhirat. Prosesnya disebut Islam dan pelakunya kemudian dinamakan muslim. Dalam hal ini, kehendak Allah dijabarkan dalam tiga macam ayat (tanda-tanda) yang berbeda tetapi saling melengkapi; yakni: 1). Ayat-ayat *qauliyyah*, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada dalam Alquran dan hadis sahih; 2). Ayat-ayat *kauniyyah*, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di jagat raya; dan 3). Ayat-ayat *insâniyyah*, yakni tanda-tanda kebesaran atau hukum-hukum Allah yang berlaku dalam mengatur kehidupan manusia.[4] Berislam secara *kâffah* tentu menghendaki keyakinan dan pemahaman yang menyeluruh terhadap tanda-tanda kekuasaan Allah, baik yang terdapat pada ayat-ayat *qauliyyah*

---

[4] Lihat kembali Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007), hlm. 25.

(wahyu) maupun ayat-ayat *kauniyyah* (alam raya) dan ayat-ayat *insâniyyah* (manusia). Semua berasal dari Tuhan, sehingga keilmuan yang berkembang juga berorientasi pada ketuhanan.

Kesadaran untuk memahami tanda-tanda kebesaran Tuhan yang ada dalam Alquran dan hadis sahih akan melahirkan berbagai kajian yang berhubungan dengannya. Sejarah Islam membuktikan betapa sangat kaya raya disiplin keilmuan yang berangkat dari kesadaran ini seperti tafsir, fiqh, ushul fiqh, kalam, dan lain sebagainya. Kesadaran untuk memahami tanda-tanda kebesaran Allah di jagat raya juga akan melahirkan berbagai disiplin keilmuan. Pengamatan terhadap gerak benda-benda angkasa melahirkan ilmu astronomi, pengamatan terhadap bebatuan menghasilkan geologi, demikian juga akan lahir darinya fisika, biologi, kimia, dan sebagainya. Kesadaran untuk memahami tanda-tanda kebesaran Allah pada diri manusia akan melahirkan berbagai disiplin ilmu-ilmu sosial dan humaniora seperti psikologi dengan cabang-cabangnya, kedokteran, dan berbagai jenis keilmuan lainnya termasuk tentunya di sini bidang keilmuan ekonomi, sosiologi, dan antropologi.

Paparan di atas menjelaskan bahwa keberislaman yang *kâffah* menghendaki kesadaran dan pemahaman pada berbagai tanda-tanda kekuasaan Allah baik yang terkait kitab suci, alam, ataupun manusia. Kesadaran ini tentu menuntut penyelidikan mendalam untuk semakin menguak tanda-tanda kebesaran Tuhan. Penyelidikan ini akan melahirkan disiplin-disiplin keilmuan yang beragam, namun tetap pada koridor yang sama, yaitu orientasi ketuhanan atau kesadaran ilahiah. Berangkat dari sini, pandangan yang hanya menempatkan ilmu-ilmu yang lahir dari wahyu Tuhan saja yang berhak menyandang sebagai anak yang sah dari peradaban Islam tidaklah relevan. Ilmu-ilmu alam dan ilmu sosial humaniora juga memiliki

status yang sama, bagian yang sah dari ilmu-ilmu keislaman tentu sejauh ia tetap konsisten dalam visi ketuhanan.

Pada level ketiga, yakni Ihsan, disiplin yang relevan dengan bidang ini adalah tasawuf/akhlak, karena pada tasawuf inilah banyak dibincangkan tentang akhlak terpuji dan tercela, yang tepat untuk menjadi basis nilai pengembangan ilmu. Tujuan tahapan akhir ini sebagaimana disebutkan Musa Asy'arie adalah untuk mengembangkan wawasan batin, menembus dimensi yang transendental-spiritual, dan mengantarkan pengalaman spiritual manusia ke dimensi yang Ilahi sebagai proses menuju mi'raj.[5]

Epistemologi tauhid dengan demikian akan menjadikan kesatuan yang utuh berbagai dimensi, filsafat yang menjadikan iman sebagai basis dipadukan dengan kebudayaan dan ilmu berupa Islam serta mendapatkan ruh dari tasawuf/akhlak dalam wujud ihsan. Ilmu dipergunakan untuk menghadapi dan memecahkan berbagai persoalan teknik operasional yang konkret dan berdimensi material. Filsafat sebagai basis akan memberikan wawasan dan landasan nilai-nilai dalam operasional ilmu. Adapun tasawuf/akhlak akan mengantarkan seseorang masuk ke dalam dimensi transendental, sebagai bagian dari manifestasi iman dan pengabdian diri terhadap Tuhannya. Wawasan Alquran tentang ilmu dalam segala tingkatan yang ada pada hakikatnya bercorak tauhid, yaitu kesatuan pandangan yang menegaskan adanya kesatuan sistem ilmu sebagai proses hubungan dialektis antara daya-daya ruhaniah manusia dalam usaha memahami ayat-ayat Tuhan, baik yang terkandung dalam alam, manusia, sejarah, maupun dalam kitab suci. Oleh karena itu, sistem pengetahuan itu seharusnya

[5] Musa Asy'arie, "Epistemologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum*) (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003), hlm. 33.

dapat membangkitkan kesadaran spiritual dan meningkatkan tangungjawab moral manusia pada kehidupan di muka bumi ini, sehingga kehadirannya memberikan makna dan menjadi rahmat bagi sesamanya.

Dengan memaknai Iman, Islam, dan Ihsan sebagaimana penjelasan di atas, dapat menjadikan Islam tidak semata-mata sebagai agama dalam maknanya yang sempit, tetapi dapat menjadikan Islam sebagai *worldview* dalam melihat realitas. Dengan menggunakan alur berpikir Iman, Islam, dan Ihsan serta dipadukan dengan konstruksi filsafat ilmu, yakni ontologi, epistemologi, dan aksiologi dan dengan mengambil inspirasi pada trilogi metafisika serta tuntutan kepatuhan kepada tiga macam ayat Tuhan, yakni ayat *qauliyyah*, ayat *kauniyyah*, dan ayat *insâniyyah*, maka paradigma keilmuan Islam yang harus dibangun dalam upaya mengembangkan ilmu yang integralistik belum memadai kalau hanya mengapresiasi terhadap satu macam ayat saja berupaya ayat *qauliyyah*, dan mengabaikan ayat-ayat *kauniyyah* serta ayat-ayat *insâniyyah*.

Menyimak hal di atas, gagasan paradigma Islam atau paradigma qur'ani Kuntowijoyo akan kehilangan signifikansi apabila hendak dijadikan sebagai satu-satunya jalan dalam upaya membangun ilmu yang integralistik dan mengatasi problem dikotomi ilmu pada dunia muslim. Dengan menggunakan alur berpikir yang seperti ini untuk menimbang pemikiran paradigma Qur'ani Kuntowijoyo dalam bidang ilmu, dapat ditegaskan bahwa pemikiran Kuntowijoyo yang menempatkan Alquran sebagai sumber ilmu yang diformulasikan menjadi berbagai teori ilmu yang relevan dalam upaya mengatasi berbagai problem yang dihadapi oleh umat Islam secara khusus dan umat manusia secara umum hanyalah satu bagian dari strategi epistemologi yang harus diapresiasi,

yaitu epistemologi yang mengambil sumber dari ayat-ayat *Qur'aniyyah*.

Dalam hubungannya dengan kajian epistemologi Islam, sebenarnya ada dimensi-dimensi epistemologi yang lain yang juga tidak kalah penting untuk diperhatikan dan dieksplorasi secara mendalam, yaitu dimensi yang mengambil dari sumber ilmu berupa tanda-tanda pada kosmos atau ayat-ayat *kauniyyah* dan tanda-tanda pada kosmis yakni ayat-ayat *insâniyyah*. Ketiga dimensi keilmuan ini, yang secara keseluruhan merupakan bagian dari upaya memahami ayat-ayat Tuhan, dapat dipadukan menjadi kesatuan yang integral, sehingga paradigma keilmuan Islam yang dibangun menjadi lebih komprehensif. Pemaduan ketiga model epistemologi ini dapat dilakukan dengan mengambil pemikiran dari Kuntowijoyo sendiri ketika dia menyatakan bahwa tauhid sebagai sumber utama dalam membangun paradigma keilmuan Islam.

Terlepas dari kekurangan yang ada, paradigma Islam Kunto tetap memiliki peluang yang cukup penting. Paradigma Islam yang ditawarkan Kuntowijoyo dapat menjadi kontribusi penting dalam upaya melakukan integrasi terhadap tiga macam ayat Tuhan. Alquran dalam hal ini tidak lagi semata-mata difungsikan sebagai 'melulu' pada urusan keagamaan semata, namun juga dapat memasuki dimensi lain dari ayat-ayat Tuhan, yakni ayat-ayat *kauniyyah* dan secara lebih khusus ayat-ayat *insâniyyah*, yang memang menjadi fokus perhatian utama pemikiran dari paradigma keilmuan Kuntowijoyo.

Selanjutnya, dalam kaitan dengan filsafat keilmuan paradigma Islam, tampak muatan ontologis yang *notabene* merupakan fondasi dalam pengembangan kajian pada bidang epistemologi dan aksiologi, bangunan paradigma Islam Kunto kurang banyak menyinggung. Karena itu, penguatan pada aspek ini menjadi penting untuk memperkokoh bangunan

filosofis dari paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo. Dalam hal ini filsafat Islam dengan trilogi metafisika, yakni Tuhan, alam, dan manusia, kiranya dapat digunakan dalam upaya memperkokoh muatan ontologis paradigma Islam.

B. ASPEK KORESPONDENSI PARADIGMA ISLAM KUNTOWIJOYO

Korespondensi sebagai sebuah teori kebenaran meniscayakan hubungan atau kesesuaian antara sebuah pemikiran dengan fakta di lapangan. Pengujian sebuah ide atau gagasan dengan perspektif korespondensi berkisar pada sejauhmana sebuah ide atau gagasan relevan dengan kenyataan yang ada di lapangan. Dalam pemahaman yang lebih lanjut, aspek ini juga bermaksud meninjau apakah sebuah pemikiran dapat diterapkan dalam tataran praktis.

Setelah melihat aspek koherensi-konsistensi dari pemikiran paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo, maka hal penting yang harus dikemukakan di sini, apakah paradigma keilmuan Islam yang dikemukakan Kuntowijoyo tersebut cukup efektif dan dapat berkontribusi dalam upaya melahirkan ilmu-ilmu Islam yang relevan dengan kebutuhan umat?

Sebagaimana disebut pada bagian pendahuluan dari disertasi ini bahwa problem utama ilmu-ilmu keislaman yang berkembang dewasa ini, yang diwarisi dari masa silam, dipandang tidak terintegrasi dengan kebutuhan dan tantangan zaman yang berkembang pada masa kini. Warisan keilmuan Islam dipandang telah kehilangan kontekstualnya, dan pada saat yang sama, sementara umat Islam kemudian menjadikan ilmu-ilmu Barat yang lebih relevan dengan tuntutan zaman sebagai pilihan.

Persoalan kemudian, ternyata ilmu modern yang dipuja dan diagungkan, belakangan dipandang oleh para intelektual

muslim dan kritikus dari ilmuwan Barat sendiri memiliki persoalan-persoalan serius pada dirinya, yang berimbas pada lahirnya corak keilmuan yang alih-alih dapat membuat manusia bahagia, tetapi malah membuat manusia semakin terasing dengan diri dan nilai-nilai kemanusiaan yang melekat dalam dirinya melalui proses yang disebut dengan dehumanisasi.

Dengan melihat realitas ilmu yang semacam ini, maka dibutuhkan alternatif model keilmuan lain yang dapat berkontribusi dalam upaya penyelesaian permasalahan umat manusia. Paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo dapat dilihat dari perspektif ini, meski tujuan utama dari gagasan Kunto sendiri lebih diorientasikan kepada pembenahan internal umat Islam. Paradigma Islam dengan seperangkat cara kerjanya oleh Kunto memang diandaikan berfungsi sebagai wahana untuk transformasi umat (Islam). Kunto sendiri secara lugas tidak menggunakan hermeneutika sebagai cara pandang terhadap Alquran, karena baginya yang penting dan utama bukanlah semata-mata pada pemahaman, akan tetapi bagaimana agar Alquran itu dapat diterapkan di lapangan.

Terkait dengan penerapan pesan Alquran dalam kehidupan praksis, dapat juga ditelusuri pada salah satu pendekatan yang ditawarkan Kunto dalam hal pembacaan Alquran sebagai sumber ilmu, yakni pendekatan sintesis. Pendekatan ini dipergunakan dalam memahami pesan Alquran yang berupa kisah atau tamsil, yakni penyatuan pengalaman pembaca dengan kisah atau tamsil yang terdapat dalam Alquran yang pesannya bersifat transendental, melampaui ruang dan waktu. Di sini Alquran berada pada posisi yang sangat fungsional dengan realitas yang sedang dihadapi manusia dalam era yang berbeda.

Dengan melihat pandangan Kunto tersebut, paradigma Islam cukup memiliki relevansi sosial, bahkan bisa disebutkan bahwa inilah yang menjadi titik tolak dari pemikiran paradigma

Islamnya Kuntowijoyo, mengingat latar belakang Kunto yang sejarawan dan ilmuwan sosial, maka wajar apabila perhatian dia lebih pada upaya untuk transformasi umat.

Sebagai langkah awal dalam upaya transformasi umat tersebut, bagi Kunto harus dengan mengubah cara pandang atau cara berpikir umat Islam sebagai komunitas yang tertinggal dalam percaturan kelimuan global. Untuk itu, Kunto mengkritik kecenderungan tradisi keilmuan Islam yang selama ini berkembang di Indonesia, yakni tradisi normatif, tradisi ideologi, dan tradisi ilmu.

Pertama, tradisi normatif. Menurut Kunto, dalam tradisi ini ada dua kecenderungan pola pikir, yakni pola deklaratif dan pola apologetik. Pola perkembangan ilmu yang deklaratif sebenarnya sangat diperlukan untuk dakwah, supaya pemeluk Islam menjalankan agamanya dengan ilmu, tidak sekadar ikut-ikutan. Sementara itu, pola apolegetik lahir karena adanya kajian orientalis dan hegemoni Barat yang sering kali mendiskreditkan Islam, baik dalam ilmu, media massa, maupun politik. Beberapa tema yang sering mengemuka dalam pola apologetik ini umumnya terkait dengan wanita, ilmu, sejarah, hak asasi manusia, dan lain-lain. Sebagai contoh, alih-alih tepat prasangka Barat terhadap status wanita dalam Islam yang terpinggirkan, pemikiran apologetik mengemukakan hal yang sebaliknya, bahwa dalam Islam, posisi wanita sangatlah dihormati dan diagungkan.

Kedua, tradisi ideologis. Tradisi keilmuan yang bernuanasa ideologis hadir sebagai jawaban atas ideologi-ideologi dunia yang berkembang, dan banyak memberikan pengaruh kepada umat manusia, seperti halnya Marxisme. Pada tahun 1924 Tjokroaminoto menerbitkan sebuah buku yang berjudul "Islam dan Socialisme." Buku ini merupakan jawaban atas Marxisme yang dikembangkan oleh Serikat Islam (SI)-Merah. Buku itu

berjasa karena sejak itu ada internasionalisasi, Islam Indonesia memakai rumusan internasional. Dalam tradisi ideologi ini, Islam biasanya dibandingkan dengan Kapitalisme dan Komunisme. *Ketiga*, tradisi ilmiah. Dalam pemikiran keilmuan di Indonesia, harus diakui bahwa tradisi ilmu ini dimulai oleh sarjana asing seperti Snouck Hurgronje, Schrieke, dan Pijper yang menggunakan metode empiris, meski mereka tidak sepenuhnya *disinterested*.

Dari kesemua tradisi yang berkembang tersebut, menurut Kunto, tidak memiliki pengaruh yang besar dalam kehidupan sosial. Karena itu, harus ada gerakan intelektual yang menghubungkan perkembangan intelektual dengan perkembangan sosial. Lebih jauh disebut Kunto, sesudah tiga tradisi keilmuan itu diletakkan, perkembangan ilmu-ilmu Islam lebih bersifat sintagmatis, tidak ada terobosan, tidak ada paradigma baru. Ilmu-ilmu Islam telah menjadi apa yang disebut Kuhn sebagai *normal science*. Karena itulah dibutuhkan paradigma baru dalam ilmu-ilmu sosial agar ia memiliki relevansi sosial yang lebih kuat. Cara untuk mendapatkan paradigma baru itu oleh Kunto ialah dengan mengubah komitmen yang dimiliki.

Komitmen tradisi normatif ialah dakwah, komitmen tradisi ideologis ialah politik, dan komitmen tradisi ilmiah adalah ilmu. Paradigma baru itu harus mempunyai komitmen baru, yaitu umat (masyarakat, komunitas, rakyat, kaum, bangsa). Paradigma baru itulah yang kemudian disebut dan dikenalkan Kunto dengan Ilmu Sosial Profetik, yang merupakan bagian yang dapat disebut juga dimensi aksiologis dari paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo.

Selain itu, dimensi sosial dari paradigma Islam Kuntowijoyo dapat dilihat dari ulasannya tentang Ilmu Sosial Profetik, yang *notabene* ditempatkan dalam dimensi etika dari paradigma Islam. Menurut Kunto, dasar ilmu sosial profetik

adalah Q.S. Ali Imran [3]: 110, "*Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah*." Dalam bahasa yang lain oleh Kunto disebut dengan humanisasi, liberasi, dan transendensi. Perhatian utama Ilmu Sosial Profetik adalah emansipasi umat yang konkret dan historis, dengan menyangkutkan pada problem-problem aktual yang dihadapi umat. Problem sekarang adalah bagaimana mengantarkan umat dalam transformasi menuju masyarakat industrial, *civil society*, ekonomi yang non eksploitatif, masyarakat demokratis, negara rasional, dan budaya yang manusiawi.

Untuk itu, Kunto kemudian menawarkan tiga program yang dapat dikerjakan: teorisasi, strukturasi, dan transformasi. *Pertama,* teorisasi. Umat biasa berpikir secara fikih yang hanya mengenal kategorisasi yang jelas, bersifat dikotomis, halal-haram, atau pembagian lima wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Fikih lahir dalam masyarakat agraris, sedangkan pada saat ini yang diperlukan adalah sebuah teori yang berbicara tentang sejarah, proses, dan hubungan. Tidak hanya berupa reaksi berdasarkan hukum terhadap gejala sosial berupa halal-haram, tetapi juga antisipasi ke depan, sehingga umat dapat aktif, tidak hanya reaktif. Misalnya, kita perlu teori tentang keadilan, tentang hubungan antara negara dan masyarakat, dan tentang modal dan tenaga kerja.

Kedua, strukturasi. Istilah pengetahuan struktur di sini ialah pengetahuan tentang struktur, tentang apa yang akan dikerjakan, dan tidak ada hubungannya dengan perjuangan kultural dan struktural sebagaimana sering menjadi wacana politik di negeri ini. Kuntowijoyo dalam hal ini memberikan ilustrasi mengenai sistem ekonomi Islam yang akan memberikan gambaran mengenai sebuah sistem ekonomi yang dinamis, tidak ekspolitatif. *Ketiga*, transformasi. Sebagai seorang

sejarawaran, Kunto sangat percaya akan adanya perubahan sosial yang berlaku pada masyarakat. Perubahan masyarakat dari agraris menuju industrial, dan kemudian pasca industrial menurut Kunto adalah suatu keniscayaan yang tidak hanya merupakan suatu gejala politik, tetapi juga gejala sosial, budaya, dan agama.[6]

Kembali kepada gagasan Ilmu Sosial Profetik yang dapat disebut sebagai aspek terdepan dan menjadi muatan etis dari paradigma keilmuan Islam Kuntowijoyo. Bagi Kuntowijoyo, pesan Q.S. Ali Imran [3]: 110 sangatlah kuat, yakni bahwa umat Islam ditegaskan sebagai umat terbaik yang harus terlibat dalam pergumulan kemanusiaan dengan tiga tugas utama, yakni: (1) *amar ma'ruf* atau dalam istilah kontemporer semakna dengan istilah transfomasi atau perubahan ke arah yang lebih baik; (2) *nahi munkar* atau dengan bahasa lain liberasi atau pembebasan; dan (3) *iman billah*, yakni transendensi berupa hubungan dengan Tuhan.

Humanisasi dilakukan dalam rangka melawan dan melenyapkan keadaan dehumanisasi yang melanda masyarakat modern sebagai dampak negatif kemajuan industri dan teknologi. Manusia mesin yang hanya memiliki satu dimensi, yang hanya dihitung sebagai angka dalam kalkulasi pasar dengan orientasi material, sepantasnya dikritik dengan mengedepankan semangat humanisasi yang berpijak pada ajaran-ajaran Tuhan. Segala tindak-tanduk manusia yang cenderung merendahkan derajat sebagai manusia dalam paradigma Tuhan harus diperbaiki.

Liberalisasi dilakukan untuk mencegah dan melawan berbagai bentuk penindasan, penjajahan, dan penghisapan sekelompok manusia terhadap kelompok manusia lainnya. Dalam

[6] Lihat kembali Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 110.

hal ini penindasan yang dilakukan pejabat negara, permainan politik yang kotor, penindasan laki-laki atau masyarakat terhadap wanita, dan penindasan etnis atau agama tertentu kepada etnis atau agama lainnya. Tentu saja, pencegahan itu dilakukan menurut hukum-hukum yang disepakati dan tidak menyimpang dari ajaran Tuhan.

Kedua sikap dan tindakan itu kemudian disempurnakan oleh etika transendensi, yaitu mengikatkan kembali keberada-an dan perilaku manusia di bumi (antarmanusia dan antar-makhluk) dengan keberadaan dan kemahakuasaan Tuhan. Di sinilah bersatupadu kesadaran kemanusiaan dengan kesadaran ketuhanan membuat keberadaan manusia menjadi lengkap.

Fungsi *amar ma'ruf* dalam kehidupan dewasa ini sering dilakukan oleh gerakan kapitalis, *nahi munkar* oleh kaum sosialis dan transendensi oleh agamawan. Kaum kapitalis (Barat) se-bagaimana diketahui sangat bersemangat pada pembangu-nan dan isu kemanusiaan. Mereka memberikan hibah dana kepada banyak Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang melakukan kerja di bidang pemberdayaan dan tranformasi sosial. Kaum sosialis sangat gigih menyuarakan pembebasan terhadap struktur yang tidak adil, pemiskinan yang sistematis, dan pendampingan terhadap kelompok yang tertindas dan termarginalkan. Adapun kaum agamawan sangat sibuk dengan urusan pengabdian kepada Tuhan. Hidupnya diorientasikan untuk bagaimana mengabdi sepenuh hati kepada Tuhan. Urusannya dengan Tuhan adalah di atas segalanya.

Islam sebagai agama pamungkas dan penyempurna mem-berikan tugas kepada umatnya untuk menyatukan peran kemanusiaan yang diambil secara terpisah oleh kelompok ber-beda sehingga dengannya gelar terbaik dapat diperoleh. Fung-si kemanusiaan sebagaimana disebutkan di atas harus dijalan-kan secara integral dan tidak boleh dipisahkan karena akan

berakibat fatal. Proses humanisasi harus dilakukan secara bersamaan dengan proses liberasi, dan pada saat yang sama tidak boleh lepas dari nilai ketuhanan. Ketiganya secara bersamaan akan bersinergi dalam membangun kualitas umat terbaik yang harus diraih umat Islam.

Berbagai persoalan kemanusiaan yang mengemuka dewasa ini sering kali karena adanya pemisahan antara masing-masing gerakan tadi. Sebagai misal, gerakan kapitalisme yang melahirkan kemakmuran, pada saat yang sama memunculkan kegersangan spiritual manusia modern karena pengabaiannya pada yang berbau transenden (Tuhan). Sementara itu, gerakan sosialisme yang kental dengan slogan gagasan pembebasan, malah sering kali memunculkan penderitaan kemanusiaan karena sikap kolektivitas dan penyeragaman yang tidak kenal kompromi dan mengabaikan terhadap fitrah individu untuk menunjukkan eksistensi diri. Untuk kalangan agamawan, banyak kritik mengemuka karena terlalu sibuk pada persoalan Tuhan, sehingga tidak peduli terhadap berbagai persoalan kemanusiaan.

Paradigma Islam dalam hal ini oleh Kunto diikhtiarkan sebagai sebuah kerja bersama dalam upaya menyatukan fungsi dan tugas kemanusiaan yang telah terpisah tanpa saling sapa. Umat Islam dalam hal ini dituntut untuk menjalankan visi kemanusiaan tersebut secara integral agar dapat menjadi umat terbaik sebagaimana diidealkan Alquran. Dari sini terlihat bahwa pada tataran aksiologis atau muatan etis dari paradigma Islam, paparan dalam ilmu sosial profetiknya, yang adalah merupakan aspek "terluar" dari konstruksi paradigma keilmuan Islam, cukup memiliki relevansi secara sosial.

C. PELUANG PARADIGMA ISLAM KUNTOWIJOYO DALAM DISKURSUS KEILMUAN MUSLIM KONTEMPORER

Pembahasan tentang peluang paradigma Islam dalam diskursus keilmuan muslim kontemporer meniscayakan pembacaan terhadap pemikiran sejenis dari "kompetitor" pemikiran keilmuan Islam integralistik. Pembacaan ini bertujuan untuk mengetahui kemungkinan penerimaan dari kalangan intelektual muslim terhadap paradigma Islam sebagai sebuah gagasan yang berguna dalam pembangunan ilmu integralistik di dunia muslim.

Di kalangan intelektual muslim kontemporer, diskusi dan perdebatan dalam upaya memajukan kembali superioritas dunia muslim dalam bidang ilmu sangatlah marak. Ia merupakan bagian dari arus besar pemikiran muslim setelah kekalahan bangsa Arab oleh Israel pada tahun 1967, yang kemudian melahirkan kritik internal serta menjadi titik tolak dalam menyambut kebangkitan kembali dunia Islam, yakni bagaimana bersikap terhadap tradisi dan modernitas.[7] Salah satu dari produk modernitas adalah ilmu modern, yang berkembang dengan sangat pesat di dunia Barat.

Dalam konteks keilmuan, istilah tradisi diasosiasikan pada khazanah keilmuan yang sangat kaya dan melimpah sebagai peninggalan (warisan) para intelektual muslim masa lampau, yang sebagian besar masih tersembunyi dalam rak-rak perpustakan-perpustakaan dunia, dan baru belakangan mulai dikaji secara lebih intensif. Adapun modernitas dalam hal ini dikaitkan dengan pencapaian-pencapaian keilmuan oleh peradaban Barat, yang saat ini begitu mendominasi wacana keilmuan dunia.

---

[7] Ada beberapa idiomatik atau istilah yang biasa dipergunakan para pemikir Arab kontemporer, yaitu: *al-turâts wa al-hadâtsah* (Mohammed 'Abid al-Jâbirî); *al-turâts wa al-tajdîd* (Hassan Hanafî); *al-ashlah wa al-hadâtsah* (A.H. Jidah); *al-turâts wa al-mu'âshirah* (A.D. Umari); dan dalam bentuk yang tidak konsisten dipergunakan juga *al-qadîm wa al-jadîd* (Hassan Hanafî). Seluruh istilah yang disebut ini memiliki arti tradisi dan modernitas dengan seluas-luas makna. Lihat A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam Jurnal *Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 1998, hlm. 60-62.

Kelompok dari pemikir muslim kontemporer yang memiliki konsern kuat pada upaya mewujudkan ilmu-ilmu keislaman yang *genuine* (orisinil) *vis-à-vis* berhadapan dengan ilmu modern Barat adalah dari kelompok yang disebut Islamisasi ilmu. Sejatinya ada banyak varian pada kelompok ini, namun secara umum ada dua arus utama yang terkadang memiliki dasar pandangan yang bertolak-belakang apabila dilihat dari konteks tradisi dan modernitas, meski semangat yang diusung serupa, yaitu pada perlunya Islamisasi ilmu. Kedua pandangan tersebut diwakili oleh dua pemikir besar Islamisasi ilmu, yaitu Syed M. Naquib al-Attas dan Ismail Raji al-Faruqi.

Beberapa perbedaan yang dapat dilihat dari kedua pemikir tersebut, dikemukakan sebagai berikut. *Pertama*, secara definitif, al-Attas menyatakan bahwa Islamisasi merupakan pembebasan manusia dari tradisi tahayul, mitos, animis, kebangsaan, dan kebudayaan, dan kemudian pembebasan akal dan bahasa dari pengaruh sekularisme.[8] Dalam hal ini al-Attas tampak lebih memperhatikan pada persoalan individu manusia melalui pemahaman yang jelas terhadap fitrah insaniah. Adapun al-Faruqi memaknai Islamisasi ilmu sebagai kerangka normatif dan menyeluruh bagi individu dan masyarakat untuk pemikiran dan tindakan, pendidikan dan amalan, pengetahuan dan organisasi, pemerintah dan yang diperintah, dan dunia kini dan dunia yang akan datang.[9] Di sini, persoalan politik dan masyarakat oleh al-Faruqi lebih dikedepankan.

Kedua, pada langkah operasional, Islamisasi ilmu al-Attas dimulai dari internalisasi pandangan dunia Islam dalam kehidupan individu seorang muslim, baru kemudian proses Islamisasi ilmu pun berlaku secara serentak. Ilmu menurut

---

[8] Syed M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), hlm. 41.

[9] Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principle and Workplan* (Washington: IIIT, 1982), hlm. 84.

al-Attas berada dalam akal manusia dan bukan di luar diri mereka. Karenanya, Islamisasi akal dan pandangan dunia amatlah penting untuk dilaksanakan terlebih dahulu sebelum Islamisasi ilmu itu dilaksanakan. Berpijak dari sini, al-Attas menyatakan bahwa pandangan hidup dalam Islam adalah visi mengenai realitas dan kebenaran. Yakni, realitas dan kebenaran yang dimaknai berdasarkan kajian metafisis terhadap dunia ini, baik yang tampak maupun yang tidak tampak, realitas dan kebenaran yang dipahami dengan metode tauhid. Pandangan hidup Islam ini bersumber dari wahyu yang didukung dengan akal dan intuisi. Pandangan hidup Islam terdiri dari berbagai konsep yang yang saling terkait seperti konsep Tuhan, wahyu, penciptaan, psikologi manusia, ilmu, agama, kebebasan, nilai, dan kebaikan serta kebahagiaan.[10]

Sebagai konsekuensi, Islamisasi ilmu harus melibatkan dua proses yang saling terkait. *Pertama*, proses dewesternisasi, yakni membuang unsur-unsur dan konsep-konsep kunci yang membentuk budaya dan peradaban Barat yang terdapat pada ilmu modern. *Kedua*, proses Islamisasi itu sendiri, yakni memasukkan unsur-unsur Islam beserta konsep-konsep kunci dalam setiap bidang ilmu yang relevan.[11] Al-Attas menyarankan agar Islamisasi ilmu dibina di atas satu kerangka falsafah, metafisika, dan epistemologi yang benar menurut pandangan Islam. Kerangka dasar ilmu ini hendaklah dipahami dengan jelas oleh para cendekiawan muslim sebelum diterapkan dalam konteks disiplin-disiplin ilmu masing-masing. Oleh karena itu, setiap cendekiawan muslim mestilah terlebih dahulu memahami agama mereka sendiri memiliki pandangan alam Islam yang tepat, menguasai kerangka metafisika Islam, baru melaksanakan program Islamisasi ilmu.

---

[10] Syed M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, hlm. 42.
[11] *Ibid.*, hlm. 43.

Sementara itu, Islamisasi ilmu dalam pandangan al-Faruqi, yaitu usaha untuk mengacukan kembali ilmu, yakni untuk mendefinisikan kembali, menyusun ulang data, memikirkan kembali argumen dan rasionalisasi terhadap data, menilai kesimpulan dan tafsiran, membentuk kembali tujuan dan menjadikan disiplin yang akan memperkaya visi dan perjuangan Islam. Dalam model Islamisasi ilmu al-Faruqi, persoalan pandangan dunia tidaklah begitu penting. Islamisasi ilmu lebih merupakan Islamisasi disiplin-disiplin berbagai ilmu. Dan, yang ditekankan ialah persoalan Islamisasi metodologi disiplin-disiplin ilmu tersebut. Maka, lahirlah semisal teori-teori Islamisasi antropologi, Islamisasi ekonomi, Islamisasi sains komputer, Islamisasi geologi, dan bermacam-macam lagi Islamisasi disiplin lainnya.[12]

Dilihat dari perspektif Islamisasi ilmu, pandangan paradigma Islam Kunto tampaknya lebih dekat kepada pemikiran al-Attas. Pandangan al-Faruqi yang lebih menitikberatkan pada aspek modernitas (Barat) sebagai pijakan awal, oleh Kunto dipandang sebagai 'lawan' dari gagasan paradigma Islam. Apabila Islamisasi ilmu model Faruqian yang berupaya membawa ilmu-ilmu Barat kepada Islam, maka semangat paradigma Islam adalah sebaliknya, yaitu bagaimana menjadikan Islam (baca: wahyu) sebagai dasar pijakan dari pengembangan ilmu atau dalam bahasa Kunto bagaimana menjadikan Islam sebagai ilmu melalui proses yang disebutnya pengilmuwan Islam.

Selanjutnya, apabila dilihat secara utuh, mulai konstruksi ontologis, konstruksi epistemologis, konstruksi metodologis, dan konstruksi etis, terlihat bahwa bangunan paradigma Islam Kuntowijoyo masih belum begitu terhubung secara kokoh. Jalinan pemikiran antara masing-masing aspek ini masih belum

[12] Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, hlm. 86.

begitu tersambung dengan baik. Hal ini barangkali terjadi di samping karena kondisi kesehatan, yang tidak memungkinkan Kunto untuk menyusun gagasan tentang paradigma keilmuan Islam secara komprehensif, juga bisa karena perhatian pada persoalan yang lebih praktis, menjadikannya lebih tertarik pada perbincangan seputar aspek epistemologis dan aksiologis dibandingkan urusan ontologis.

Kekaburan pembahasan pada aspek ontologis ini misalnya berpengaruh pada gagasan paradigma Islam yang belum tergambar dengan jelas dari mana titik tolak yang harus ditempuh dalam upaya merumuskan ilmu yang integralistik, yang dapat mengatasi problem dikotomi ilmu. Namun, ketidakjelasan paparan Kunto tersebut dapat diatasi dan dilengkapi dengan menggunakan pembacaan yang telah dilakukan oleh intelektual muslim lain, yang juga memiliki perhatian sama pada upaya pembangunan ilmu yang integralistik, seperti Syed Naquib al-Attas dan Alparslan Acykgenc.

Bagi al-Attas, yang namanya Islamisasi ilmu harus dimulai dari adanya penanaman terhadap pandangan dunia Islam (*Islamic worldview*) dalam kehidupan individu seorang muslim, baru kemudian proses Islamisasi ilmu pun berlaku secara serentak. Selanjutnya al-Attas juga menegaskan bahwa dalam Islam, wahyu merupakan sumber utama dalam tentang realitas dan kebenaran akhir berkenaan dengan makhluk ciptaan dan pencipta. Wahyu merupakan dasar dalam mengelaborasi filsafat sains sebagai sebuah sistem yang menggambarkan realitas dan kebenaran. Tanpa wahyu, ilmu hanya akan menyentuh aspek yang fenomena. Akibatnya, kesimpulan kepada fenomena akan selalu berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Tanpa wahyu, realitas yang dipahami hanya terbatas kepada alam nyata ini yang kemudian dianggap sebagai satu-satunya

realitas. Inilah salah satu yang khas dalam upaya pengembangan keilmuan di dunia Islam.[13]

Paparan al-Attas ini kemudian dipertegas oleh Alparslan yang menyebutkan bahwa dalam tahapan-tahapan proses berkembangnya ilmu-ilmu dalam Islam, *Islamic worldview* yang berpijak pada wahyu merupakan basis awal, yang kemudian berlanjut pada tahapan-tahapan selanjutnya. Di sini, ada tiga tahapan yang dikemukakan Alparslan: (1) *wordview* dari para ilmuwan yang merupakan lingkungan konseptual di mana aktivitas keilmuan dikembangkan; (2) jaringan konseptual ilmu yang telah jelas bentuknya yang disebut dengan struktur konsep keilmuan; dan (3) jaringan teknis dan cara pandang yang dihasilkan jaringan konsep dalam suatu ilmu tertentu yang disebut juga sebagai struktur keilmuan khusus.[14] Tahapan-tahapan ini pada gilirannya hal ini akan melahirkan tradisi keilmuan dalam Islam, yang telah menandai era gemilang peradaban Islam.

Dengan membandingkan paparan al-Attas dan Alparslan di atas dengan gagasan paradigma Islamnya Kuntowijoyo, pandangan-pandangan ini akan saling melengkapi. Kunto memang ada menyebutkan tentang *Qur'anic worldview*, yakni pandangan hidup yang berpijak pada Alquran. Bahkan, inilah yang menjadi gagasan utama Kunto bahwa realitas dibaca dan dikonstruksi sebagaimana Alquran itu sendiri melihat realitas. Hanya saja, karena latar belakang Kunto yang kurang bersentuhan dengan tradisi klasik Islam serta keterbatasan akses terhadap khazanah filsafat Islam, maka penjelasan dia tentang *Quranic worldview* belum sampai pada tujuan akhir untuk membangun suatu tradisi keilmuan Islam yang khas,

---

[13] Al-Attas, *Islam and Secularism*, hlm. 42.

[14] Lihat Alparslan Acykgence, "Lahirnya Tradisi Keilmuan dalam Islam", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Volume III, No. 4, Tahun 2008, hlm. 36.

sebagaimana pada masa-masa kejayaan Islam dahulu, tetapi setidaknya itu dapat menjadi embrio ke arah tersebut.

Catatan lain yang dapat diberikan terhadap pemikiran Kunto, bahwa kecenderungan normatif dalam pemikiran paradigma Islamnya sangat kuat. Hal ini terjadi karena memang Kunto bermaksud menjadikan Alquran sebagai basis perumusan keilmuan integralistik. Pemikiran Kunto ini berbeda misalnya dengan gagasan dari Syed Farid Alatas yang menawarkan diskursus alternatif dalam ilmu sosial Asia sebagai kritikan terhadap hegemoni dan dominasi ilmu sosial Barat. Basis pemikiran Alatas dalam hal ini banyak berpijak pada persoalan empirik, dan bukan semata-mata berbasiskan teologis.[15]

D. NILAI LEBIH PARADIGMA ISLAM DALAM PEMBANGUNAN ILMU PENGETAHUAN YANG INTEGRALISTIK

Pada pembahasan sebelumnya diketahui bahwa meski paradigma Islam yang mengelaborasi ayat-ayat *qauliyyah* dalam pembangunan ilmu merupakan sesuatu yang sangat penting untuk ditelaah, namun dari konteks kajian epistemologi Islam, paradigma Islam bukanlah satu-satunya yang berhak mengklaim paling Islami. Sebab, ternyata pengembangan ilmu yang berbasis pada ayat-ayat *kauniyyah* dan *insâniyyah*, juga merupakan produk sah dari keilmuan Islam. Dalam hal ini, paradigma Islam lebih diandalkan sebagai media untuk melakukan akselerasi dalam pembangunan ilmu di dunia Islam, tidak hanya pada ilmu-ilmu agama saja, tetapi juga pada ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan. Meski langkah yang sama juga mesti dilakukan, bahwa ilmu-ilmu alam dan

[15] Syed Farid Alatas, Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia, terj. Ali Noer Zaman, (Bandung: Mizan, 2010).

ilmu-ilmu sosial kemanusiaan juga sangat berguna dalam upaya memahami secara lebih mendalam terhadap ayat-ayat *qauliyyah*.

Secara keseluruhan dari bangunan paradigma Islam yang dikemukakan Kunto, nilai lebih yang dapat diberikan dalam upaya melahirkan ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan realitas dan kebutuhan umat Islam ada pada aspek pendekatan dalam memahami Alquran dan metode paradigma Islam. Pada aspek pendekatan sebagaimana telah dijelaskan pada bagian konstruksi paradigma Islam sebelumnya, ada dua model yang ditawarkan Kunto, yakni pendekatan terhadap ayat-ayat yang memuat kisah atau perumpamaan, yang dalam hal ini oleh Kunto disebut dengan pendekatan sintesis, yakni bagaimana pembaca dengan konteks ruang dan waktunya masing-masing melakukan upaya sintesis terhadap makna Alquran yang oleh Kunto dipandang bernuansa transendental. Pesan Tuhan yang termaktub dalam kisah atau perumpamaan merupakan pesan abadi yang terus berlaku pada rentang sejarah kehidupan manusia yang berbeda. Dalam hal ini, Alquran ditempatkan pada kondisi yang selalu aktual pada setiap ruang dan waktu. Para pembaca dengan demikian dituntut kreatifitasnya untuk menempatkan Alquran 'seolah-olah' turun langsung kepada kita, untuk kemudian kita pergunakan dalam upaya menghadapi realitas dan tantangan zaman yang terus berubah.

Pendekatan selanjutnya adalah dengan melakukan telaah terhadap konsep-konsep kunci Alquran, yang kemudian dikembangkan menjadi sebuah teori ilmu. Oleh Kunto kerja seperti ini disebut dengan pendekatan analitik, yang dalam hal ini pembaca dituntut untuk melakukan analisis mendalam terhadap konsep-konsep yang dipaparkan Alquran untuk kemudian dijadikan sebagai bahan pada pengembangan ilmu. Berangkat dari latar belakang sejarah yang perhatian pada

persoalan sosial kemasyarakatan, Kunto lebih memfokuskan konsep-konsep yang bernuansa sosial. Contoh eksplorasi konsep tersebut dapat dilihat pada gagasan terkait dengan Ilmu Sosial Profetik. Kunto misalnya memaknai konsep *amar ma'ruf* dalam konteks humanisasi, *nahi munkar* yang dipadankan dengan liberasi, dan *iman billah* dengan transendensi, dengan masing-masing penjelasan yang melekat padanya.

Dalam konteks perumusan ilmu yang integralistik, yang dimaknai perumusan ilmu-ilmu Islam yang relevan dengan kebutuhan umat Islam, maka apa yang digagas Kunto dengan model pendekatan terhadap Alquran akan menjadikan Alquran lebih fungsional bagi umat Islam dan akan sangat membantu dalam memberikan petunjuk dalam menghadapi realitas dan tantangan zaman yang semakin keras. Semangat ini selaras dengan tujuan Alquran untuk menjadi petunjuk, bukan hanya bagi kalangan orang beriman, tetapi juga umat manusia secara keseluruhan.

Sejatinya pada level praksis, ada dua pola integrasi ilmu yang dapat dikembangkan dari paradigma Islam Kuntowijo-yo. *Pertama*, pola integrasi pada level keilmuan, yakni kesatu-paduan antara ayat-ayat Tuhan yang dalam wujud ayat *qauliy-yah*, *kauniyyah*, dan *insâniyyah*. Semua ayat tersebut terintegrasi melalui pendekatan analitik terhadap ayat-ayat Alquran, yakni berpijak dari konsep-konsep kunci Alquran. *Kedua*, pola integrasi antara ilmu-ilmu Islam dengan kebutuhan umat Islam. Pola kedua ini merupakan kesinambungan dari pola in-tegrasi yang pertama, yakni ilmu yang dihasilkan harus relevan dengan kebutuhan umat Islam masa kini. Pendekatan sintesis terhadap ayat-ayat Alquran menjadi strategi yang dapat di-lakukan dalam hal ini. Secara prinsip kedua pola integrasi tersebut tidak boleh dipisahkan, tetapi menjadi satu kesatuan yang harus dijalankan secara bersamaan, sehingga keilmuan

Islam benar-benar dapat relevan, tidak saja secara keilmuan atau intelektual, tetapi juga relevan secara sosial.

Selanjutnya, nilai lebih lain dari paradigma Islam adalah pandangan tentang integralisasi dan objektifikasi. Pada integralisasi, Kunto tampak cukup menyadari bahwa realitas kehidupan umat manusia kompleks tidak akan memadai apabila hanya menggunakan wahyu semata. Karena itu, integrasi antara wahyu dengan akal manusia menjadi sangat penting. Integrasi di sini juga dapat dimaknai sebagai apresiasi ilmu-ilmu integralistik yang merupakan produk orang beriman terhadap kerja umat manusia secara keseluruhan dalam wujud ilmu-ilmu sekuler, dengan tidak menafikannya dalam konteks ilmu. Pada objektifikasi, Kunto mensyarakatkan bahwa paradigma Islam meski memiliki nuansa kental dengan nilai-nilai Islam, ia tetaplah harus bernilai objektif dalam artian harus dapat diterima tidak hanya oleh umat Islam saja, tetapi oleh umat manusia secara keseluruhan atau dengan bahasa lain harus bervisi *rahmatan li al-'âlamîn*.

Dalam konteks aplikasi pada lembaga pendidikan tinggi Islam, khususnya setelah perubahan beberapa Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) yang secara keilmuan diharapkan dapat menjadi model lahirnya ilmu-ilmu yang integralistik, paradigma Islam tampak menghendaki Alquran dijadikan sebagai teori besar (*grand theory*) yang perlu didekati, baik secara analitis maupun sintesis pada setiap bidang keilmuan sesuai dengan proporsi masing-masing.

Pada disiplin ilmu yang mengkaji ilmu-ilmu agama, proporsinya tentu lebih besar, tetapi pelibatan ayat-ayat lain untuk mengkaji ilmu-ilmu agama juga perlu untuk diperhatikan. Sementara itu, pada disiplin ilmu kealaman, paradigma Islam dapat menjadi sarana akselerasi dalam menguak ayat-ayat

Tuhan yang terhampar di alam raya. Berikut pada disiplin ilmu sosial humaniora, maka proporsi yang diberikan juga sangat besar, mengingat Alquran memang diperuntukkan sebagai petunjuk bagi umat manusia dalam hidup dan kehidupan, meski tentu tanpa mengabaikan perkembangan yang sangat pesat pada bidang ini dalam tradisi keilmuan Barat.

Secara keseluruhan, semangat utama ilmu integralistik yang berbasis paradigma Islam adalah melihat aspek-aspek Alquran secara ilmu, tidak secara ideologis, lebih-lebih mitos. Contoh yang dikemukakan Kunto tentang konsep amar ma'ruf yang dimaknai dengan humanisasi, nahi munkar sebagai liberasi, dan iman kepada Allah sebagai transendensi merupakan contoh dari aplikasi ilmu yang integralistik. Contoh lain dalam ranah psikologi, konsep-konsep yang terkait dengan iman, Islam, kafir, musyrik, dan sebagainya yang selama ini lebih dilihat dari perspektif teologis, maka dalam perspektif ilmu integralistik konsep-konsep tersebut lebih dilihat sebagai gambaran dari kondisi kejiwaan seseorang.

Untuk lebih memperkuat pandangan agar paradigma Islam memiliki nilai lebih dalam upaya melahirkan ilmu-ilmu Islam yang relevan dengan kebutuhan umat, pandangan Kunto tentang enam kesadaran yang harus dibangun sangatlah relevan untuk dikemukakan, yakni: (1) kesadaran perubahan; (2) kesadaran kolektif; (3) kesadaran sejarah; (4) kesadaran fakta sosial; (5) kesadaran masyarakat yang abstrak; dan (6) kesadaran objektifikasi.[16]

Pertama, kesadaran adanya perubahan. Kesadaran perubahan yang dimaksud, bahwa realitas yang ada di masyarakat bukanlah sesuatu yang tetap atau statis, tetapi senantiasa mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Kunto memberikan ilustrasi tentang peran kiai di masyarakat

[16] Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu,* hlm. 43-49.

pedesaan. Ada anggapan di kalangan umat bahwa pemimpin agama atau kiai itu tidak berubah dari waktu ke waktu, peran dan kualifikasinya. Padahal, di pedesaan peran kiai sebagai *cultural broker*-istilah Clifford Geertz yang dipinjam Kunto-sudah banyak digantikan. Kehadiran birokrat, guru, PLP (Petugas Lapangan Pertanian), radio, TV, dan petugas penerangan telah menggantikan begitu banyak peran kiai. Lebih-lebih gambaran ideal tentang sosok kiai ini bagi masyarakat kota jauh lebih berbeda lagi dari harapan "tradisional". Karena itulah kesadaran adanya perubahan ini perlu dimiliki oleh umat.

Kedua, kesadaran kolektif. Kesadaran kolektif merupakan perluasan dari kesadaran individu dan kesadaran jamaah (kelompok, golongan, ormas) yang sudah dimiliki oleh umat. Tidak adanya kesadaran kolektif membuat umat mudah terpecah dan terkotak-kotak. Kesadaran kolektif sebagai umat itu baru muncul saat-saat krisis memuncak menjadi konflik terbuka. Selain itu, umat sering tenggelam dalam hiruk pikuk politik. Kesadaran kolektif yang harus dibangun umat ini diperlukan tidak hanya pada bidang politik, tetapi juga pada bidang lain seperti ekonomi, sosial, dan budaya. Dalam bidang ekonomi, tampaknya kesadaran kolektif sudah mulai terbangun, ini dicirikan dengan banyaknya kepustakaan Islam tentang ekonomi, didirikannya ekonomi Islam, pendidikan ekonomi Islam, dan kerja sama internasional dalam mempromosikan sistem ekonomi Islam. Sementara itu, dalam bidang sosial, kesatuan umat masih sering diabaikan. Sebagian orang masih kurang sensitif kepada sebagian umat yang kekurangan sandang, pangan, dan papan. Umat baru sadar ada yang kurang sebagai umat ketika segalanya itu memudahkan pemurtadan.

Ketiga, kesadaran sejarah. Ada kesinambungan dari kesadaran individual ke kesadaran kolektif ke kesadaran sejarah. Dalam hal ini, kaum muslim baru sampai pada kesadaran

individual. Gambaran tentang masa depan hanya dikaitkan dengan individu, tidak pernah dengan umat, apalagi dengan sejarah umat. Kesadaran sejarah yang harus dikembangkan adalah kesadaran umat sebagai kolektivitas, yang terlibat dalam arus perkembangan sejarah. Kesadaran sejarah berarti umat harus aktif sebagai subjek yang menentukan sejarahnya sendiri, tidak hanya menunggu untuk dikendalikan kekuatan sejarah lain sebagai objek. Dalam hal ini Kunto memberikan ilustrasi pada bidang ekonomi. Kesadaran kolektif tentang sistem ekonomi Islam tidak secara merata menjadi kesadaran sejarah. Makanya, ketika sebagian umat mengadakan langkah-langkah historis ke arah penerapan sistem ekonomi Islam, sebagian lainnya tidak mendukung langkah-langkah itu, bahkan menjadi pendukung ekonomi kapitalis yang sudah mapan. Keberanian untuk melakukan eksperimen-eksperimen sejarah yang penuh perhitungan (suatu bentuk ijtihad kolektif) masih perlu didorong.

Keempat, kesadaran adanya fakta sosial. Adanya perubahan masyarakat dari pertanian, pra industrial yang homogen menuju masyarakat industrial yang kompleks dan heterogen, telah melahirkan fakta sosial yang berbeda. Kesadaran individual dalam sistem pengetahuan hanya sampai pada fakta individual. Sebagai ilustrasi, pada pandangan tentang akhlak karimah. Pada masyarakat industrial, standar akhlak karimah pasti berbeda-beda di samping adanya persamaan. Dalam masyarakat industrial ada sistem kelas, yakni kelas majikan dan kelas buruh. Standar akhlak karimah pada masing-masing kelas ini tidak sama. Bagi kaum majikan, akhlak karimah ialah kelangsungan usaha, sedangkan bagi kaum buruh, akhlak karimah adalah upah yang tinggi. Ada dilematis di sini, mana yang lebih utama, menampung tenaga kerja sebanyak-banyaknya dengan akibat upah yang rendah atau efisiensi tetapi dengan upah tinggi. Kunto menegaskan bahwa perlu ada ijtihad

baru mengenai masyarakat industrial. Dari fakta individual dapat dibuat filsafat sosial (nilai-nilai normatif) atau teori sosial (analisis fungsional), dan dari filsafat dan teori itulah ideologi semacam sosialisme ditumbuhkan.

Kelima, kesadaran adanya masyarakat abstrak. Berbeda dengan masyarakat pra industrial di mana orang hidup dalam masyarakat yang konkret, riil, hubungan orang dengan orang, muka dengan muka, dalam masyarakat industrial yang mengatur bukan orang, tetapi sistem. Setiap orang diharapkan berpartisipasi dalam sistem yang abstrak, impersonal. Karakteristik perorangan (akhlak, keimanan, emosi, dan kepentingan) harus dapat menyesuaikan diri dengan sistem. Sistem (birokrasi, pasar) sangat bergantung pada kualifikasi objektif, tidak pada kualifikasi subjektif. Tugas umat ialah rekayasa ke arah masyarakat abstrak dengan sebanyak mungkin memadukan tiga hal: agama, ilmu, dan seni.

Keenam, kesadaran perlunya objektifikasi. Masyarakat industrial biasanya dicirikan dengan pluralitas yang semakin kuat. Kunto menegaskan bahwa umat harus bisa menerima pluralisme itu sebagai konsekuensi logis dari masyarakat kebangsaan. Karena itu, kesadaran perlunya objektifikasi menjadi sebuah keniscayaan agar Islam menjadi rahmat bagi semuanya. Yang dimaksud objektivikasi di sini adalah perbuatan rasional-nilai yang diwujudkan dalam perbuatan rasional, sehingga orang luar pun dapat menikmatinya tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Poin objektifikasi ini bersama dengan integralisasi, sebagai bagian dari kesadaran yang perlu dibangun pada diri umat secara kolektif sebagai metode dalam upaya untuk membangun paradigma Islam untuk pembangunan ilmu yang integaralistik.

Dengan terbangunnya kesadaran umat pada enam ranah di atas, maka nilai paradigma Islam dalam upaya pembangunan

ilmu yang integralistik, yakni ilmu yang relevan dengan kebutuhan umat Islam menjadi lebih mungkin untuk terwujud.

Sebagaimana lazimnya sebuah pemikiran, ia dipandang bagus tidak saja karena sesuai dengan logika penalaran dalam artian memiliki relevansi intelektual yang memadai, namun yang tidak kalah penting, yaitu bagaimana agar ia juga relevan dengan logika kesejarahan dalam artian memiliki relevansi sosial untuk bermain atau diterapkan dalam pentas sejarah umat manusia.

Untuk keperluan itu, sebuah pemikiran tidak bisa hanya digaungkan oleh satu orang, ia perlu melibatkan banyak orang, tidak saja untuk memperkokoh logika penalarannya saja, tetapi juga untuk mempopulerkannya sehingga ia dapat diterima oleh masyarakat banyak sebagai sebuah sumbangsih penting dalam upaya membangun kehidupan masyarakat yang lebih baik lagi.

BAB - VII
PENUTUP

A. SIMPULAN

Setelah diskusi panjang lebar dari bab pertama sampai bab keenam, maka pada bab ketujuh ini dikemukakan simpulan sebagai berikut.

Pertama, konstruksi paradigma Islam Kuntowijoyo dalam pengembangan ilmu berpijak dari pemahaman epistemologis bahwa salah satu sumber ilmu dalam Islam adalah Alquran. Paradigma keilmuan Islam yang ditawarkan Kuntowijoyo apabila dilihat dari peta pemikiran keilmuan Islam kontemporer, yakni afirmatif-apologetik, instrumentalis, dan Islamisasi ilmu, merupakan model varian yang baru, yakni tetap menjadikan Alquran sebagai rujukan, namun dengan model pendekatan dan langkah yang berbeda, karena selain menghadapkan Alquran langsung pada level praksis pengalaman umat manusia pada ruang dan waktu yang berbeda, juga menempatkan Alquran sebagai basis pengembangan teori ilmu. Konsepsi Kunto dengan paradigma keilmuan Islam akan memperlebar peta pemikiran intelektual muslim dalam upaya pengembangan keilmuan di dunia Islam, sekaligus merupakan bantahan terhadap kritikan dari sementara pemikir muslim kontemporer

seperti al-Jabiri yang menempatkan kelompok yang berpijak pada teks (nalar bayani) sebagai tidak memiliki masa depan, dan juga jawaban terhadap pandangan Pervez Hoodbhoy yang menolak penggunaan Alquran dalam kajian ilmu.

Kedua, landasan filosofi paradigma Islam terbangun dari nilai-nilai keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan. Berpijak dari hal ini, Kunto meyakini wahyu Alquran memiliki signifikansi dalam upaya membangun ilmu yang integralistik dan menghilangkan pandangan dikotomis dalam bidang ilmu. Paparan Kunto dalam pembangunan ilmu integralistik dapat terwujud dengan kolaborasi yang integral antara tiga macam ayat-ayat Tuhan, yakni ayat-ayat *qauliyyah*, ayat-ayat *kauniyyah*, dan ayat-ayat *insâniyyah* dengan tetap mengapresiasi kekhasan segenap perangkat dan metode kerja yang umumnya berlaku pada masing-masing ayat-ayat tadi. Kunto dalam hal ini telah memulai langkah integrasi tersebut, dengan penggunaan ayat-ayat *qauliyyah* dalam upaya melakukan lompatan pada pemahaman terhadap kedua ayat yang lainnya. Meski demikian, paparan Kunto yang lebih memperhatikan pada aspek epistemologis dan aksiologis, harus dilengkapi pada sisi ontologis, yakni dengan mendasarkan pijakan pada kajian filsafat Islam sebagai basis ontologis, hal ini dilakukan agar konstruksi filsafat keilmuan paradigma Islam akan lebih kokoh dan komprehensif. Selain itu, apresiasi terhadap hal-hal empirik perlu juga dilakukan agar paradigma Islam semakin komprehensif dalam upaya pembangunan ilmu yang integralistik.

Ketiga, prospek paradigma Islam dalam melahirkan ilmu-ilmu keislaman yang relevan dengan realitas dan kebutuhan umat Islam cukup besar, hal ini karena paradigma Islam yang mendasarkan pada pembacaan terhadap Alquran memiliki kaitan langsung dengan sisi aplikatif. Model pembacaan

Kunto yang meniscayakan sintesis pengalaman individu terhadap pesan Alquran yang berwujud kisah atau tamsil akan menjadikan Alquran lebih fungsional bagi kehidupan seorang muslim, khususnya pada aspek personalitas. Model pembacaan analitis juga berpeluang besar dalam upaya menempatkan Alquran pada posisi yang semestinya, yaitu petunjuk pada umat beriman secara khusus dan umat manusia secara umum. Dalam konteks pengembangan keilmuan Islam integralistik, ada dua pola yang dapat dikembangkan dari pemikiran Kuntowijoyo. *Pertama*, pola integrasi pada level keilmuan yang dilakukan dengan menyatukan ayat-ayat *qauliyyah*, ayat-ayat *kauniyyah* dan ayat-ayat *insâniyyah* berpijak pada pengembangan terhadap ayat-ayat *qauliyyah*. Pada pola ini dilakukan dengan kajian analitis terhadap ayat-ayat Alquran. *Kedua*, pola integrasi ilmu-ilmu keislaman dengan realitas sosial umat Islam. Pola ini dilakukan dengan kajian sintesis terhadap ayat-ayat Alquran.

B. SARAN-SARAN

Sebagai saran terakhir yang dapat menjadi kelanjutan dari buku ini, yakni:

Pertama, saran yang bersifat praktis, dapat dikemukakan bahwa paradigma Islam dapat menjadi perhatian dan proyek dari pendidikan tinggi Islam di Indonesia dalam upaya melahirkan keilmuan Islam integralistik, yang dapat menjadi solusi atas berbagai problem keilmuan yang terjadi di dunia muslim, khususnya di Indonesia. Proyek ini tentu saja harus melibatkan banyak pihak, karena merupakan '*gawe*' besar dan membutuhkan ekplorasi yang lebih teknis dan operasional sehingga harapan akan terbangun ilmu yang integralistik yang bermanfaat bagi umat Islam dan umat manusia akan dapat terwujud.

Kedua, saran yang bersifat akademis, bahwa penelitian disertasi ini lebih pada mengeksplorasi paradigma Islam Kuntowijoyo. Penelitian turunan dari paradigma Islam yang bermaksud mengeksplorasi pada level praktis dapat dieksplorasi secara lebih mendalam lagi oleh para peneliti dan intelektual muslim. Selain itu, paradigma Islam juga dapat dipadukan dengan kerja para ilmuwan muslim lainnya yang telah terlibat secara intensif dalam perdebatan Islam dan ilmu. Gagasan paradigma Islam Kunto tentu sangat menarik apabila diulas dan kemudian dibandingkan dengan gagasan-gagasan sejenis oleh pemikir intelektual muslim kontemporer.

Akhirnya, eksplorasi secara massif terhadap paradigma Islam Kuntowijoyo, diharapkan memberikan kontribusi berharga dalam upaya pembangunan ilmu yang integralistik, yang dapat membangun kembali supremasi ilmu di dunia muslim dan dapat menjadi alternatif pemecahan problema kemanusiaan manusia modern. Keilmuan Islam integral diharapkan dapat menjadi solusi atas problem keilmuan di dunia Islam dan sekaligus menjadi pilihan dalam upaya mengatasi berbagai problem kemanusiaan dalam perspektif keilmuan.

DAFTAR PUSTAKA

Abaza, Mona, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt Shifting World*, London: Routledge Curzon, 2002.

Abduh, Syekh Muhammad, *Ilmu dan Peradaban Menurut Islam dan Kristen*, terj. Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman, Bandung: CV Diponegoro, 1978.

Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Abidin, M. Zainal, "Pandangan Muhammad Syahrur Tentang Islam dan Iman", Tesis, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

-----------, "Islam dan Ilmu Pengetahuan: Diskursus Pemikiran Muslim Kontemporer", dalam *Jurnal Studi Keislaman Ulumuna*, Vol. X, Nomor 2, Juli-Desember 2006.

-----------, "Relasi Islam dan Ilmu Pengetahuan: Studi Proyek Islamisasi Ilmu Pengetahuan Syed Naquib Al-Attas", dalam *Nadwa Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 1, Nomor 1, Mei 2007.

-----------, *Tafsir Filsafat atas Kehidupan*: *Risalah Seputar Wacana Filsafat dan Keislaman*, Yogyakarta: Pondok UII, 2007.

Acykgence, Alparslan, *Islamic Science Toward Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.

Ahmad, Khurshid, "Sifat Kebangkitan Islam", dalam John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, Jakarta: Rajawali Press, 1987.

Akdogan, Cemil, "Asal-usul Sains Modern dan Kontribusi Islam» (Part I), dalam Majalah *Islamia*, Tahun 1 No. 4/ Januari-Maret 2005.

----------, "Asal-usul Sains Modern dan Kontribusi Islam" (Part II), dalam Majalah *Islamia*, Tahun 1 No. 5/April-Juni 2005.

Akhtar, Shabbir, *Islam Agama Semua Zaman (Faith for All Seasons: Islam and western Modernity)*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.

Alatas, Syed Farid, *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia*, terj. Ali Noer Zaman, Bandung: Mizan, 2010.

Attas, S.M. Naquib al-, *Islam and Secularism,* Kuala Lumpur: ABIM, 1978.

----------, (ed.), *Aims and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979.

----------, *Islam and The Philosophy of Science*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.

----------, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosohy of Education*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.

Ali, Ausaf, "The Idea of an Islamic Social Science", dalam *Hamdard Islamicus* Vol. XVII, edisi Summer 1994.

Amal, Taufik Adnan, *Ahmad Khan Bapak Tafsir Modern*, Jakarta: Teraju, 2004.

Anwar, Chairil, "Jika Seorang Seniman Mangkat", dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos: Dunia Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Ekspresi Buku, 2005.

Anwar, Wan, *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya*, Jakarta: Grasindo, 2007.

Arif, Syamsuddin, "Sains di Dunia Muslim: Telaah Historis Sosilogis", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Tahun II, No. 6/Juli-September 2005.

Arifin, Syamsul dkk., *Spritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*, Yogyakarta: SIPRESS, 1996.

Armas, Adnin, «Westernisasi dan Islamisasi Ilmu», dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban *ISLAMIA*, Tahun II No. 6, Juli-September 2005.

Armstrong, Karen, *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001.

Assyaukanie, A. Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam Jurnal *Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 1998.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Postmodernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.

----------, "Kelompok Sempalan di Kalangan Mahasiswa Perguruan Tinggi Umum: Anatomi Sosial Historis", dalam *Dinamika Pemikiran Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Logos, 1999.

Bagir, Haidar dan Zainal Abidin, «Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan», pengantar dalam buku Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1998.

Bagir, Zainal Abidin, «Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan», dalam Taufik Abdullah *et al.* (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002.

Baum, Gregory, *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme*, terj. A. Murtajib Chaeri dan Masyhui Arow, Yogyakarta: Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999.

Bauman, Zygmunt, *Postmodernity and its Discontent*, Cambridge: Polity Press, 1975.

Bayumi, Abdul Mu'thi Muhammad, *Madkhal ila Dirâsah al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kâhirah: Kulliyah Ushûluddîn, 1998.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of Social Theory of Religion*, Garden City, NY: Doubleday and Company, 1969.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari, Jakarta: LP3ES, 1990.

Bucaille, Maurice, *Asal Usul Manusia Menurut Bibel, Al-Qur'an dan Sains*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1998.

Butt, Nasim, *Sains & Masyarakat Islam*, terj. Masdar Hilmy, Bandung: Pustaka Hidayah, 1991.

Danujaya, Budarto, "Reinventing Ideology," *Kompas*, 23 Juni 2004.

Daud, Wan Mohd Nor Wan, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, Bandung: Mizan, 2003.

Dzakiey, Hamdani Bakran adz-, *Prophetic Intelleigence (Kecerdasan Kenabian): Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*, Yogyakarta: Al Manar, 2008.

----------, *Psikologi Kenabian: Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian Dalam Diri*, Yogyakarta: Al Manar, 2008.

Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York: Collier Books, 1962.

Fahmi, Muttakhidul, "Strukturalisme Transendental: Upaya Menerapkan Ajaran Islam dalam Tranformasi Sosial Umat Islam di Indonesia (Studi Atas Pemikiran Kuntowijoyo," Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Fakhri, Majid, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001.

Fakih Mansour, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Faruqi, Ismail Raji al-, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982.

----------, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 2003.

----------, *Tauhid: It's Implications for Thought and Life*, Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982.

Ghulsyani, Mahdi, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an,* terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1998.

Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interest*, Boston: Beacon Press, 1971.

Haddad, Yvonne, "Muhammad Abduh Perintis Pembaruan Islam", dalam Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1996.

Hadi, Abdul, «Sajak-sajak Iqbal dan Renaisans Asia», dalam *Republika* Online edisi Februari 1999.

Hadi, Bahrul, ”Pemikiran Kuntowijoyo Tentang Ilmu Sosial Profetik”, Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Hajar NS & Nining Anita, “Hikayat si Pembuat Nama”, dalam Zen Rachmat Sugito (peny.), *Muslim Tanpa Mitos: Dunia Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Ekspresi Buku, 2005.

Hardiman, F. Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, dan Politik Menurut Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Hasan, Mahrus, ”Nilai Amar Ma’ruf Nahi Munkar dalam Cerita Bersambung ”Mantera Penjinak Ular” Karya Kuntowijoyo”, Skripsi, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.

Hernowo, «Selisik», dalam *www..mizan.com*, (diakses pada 30 Maret 2007).

Hitti, Philip K., *History of The Arab from The Earliest Times to The Present*, New York: St. Martin Press, 1968.

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta: Paramadina, 2002.

Hoodbhoy, Pervez, «Science», dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995.

----------, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London and New Jersey: Zed Books, 1991.

Huff, Toby E., *The Rise of Early modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Huwaidi, Fahmi, “Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antarwarga Negara”, dalam *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar*, Jakarta: GIP, 1990.

Ibrahim, Idi Subandy, «Kuntowijoyo, Budayawan Profetik», *Pikiran Rakyat*, Selasa, 01 Maret 2005.

Imarah, Muhammad, *al-Islâm wa al-'Urubah,* Kâhirah: Al-Haihal al-Mashriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1996.

Indriyana, Hasta, "Transendentalitas Karya-karya Kuntowijoyo", *Republika*, Minggu, 13 Maret 2005.

Iqbal, Sir Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.

Jabiri, Muhammad Abid al-, *Bunyat al-'Aqli al-'Arabî: Dirâsat Ta'lîliyyât Naqdiyyât li al-Nuzhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markas al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990.

Jay, Martin, *Sejarah Mazhab Frankfrut: Imajinasi Dialektis dalam Perkembangan Teori Kritis*, terj. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, London: J.M. Dent & Sons, Ltd., 1959.

Karier, *The Scientist of Mind*, Chicago: University of Illinois Press, 1986.

Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu: Panaroma Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.

----------, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

----------, *Integrasi Ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy-Mizan, 2005.

----------, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.

Kasule, Umar A.M., " Revolusi Ilmu Pengetahuan: Kenapa Terjadi di Eropa Bukan di Dunia Muslim?", dalam

Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Tahun I No. 3/September-Nopember 2004.

Khairi, Muslim, ”Gagasan Teologi Transformatif: Telaah atas Pemikiran Keagamaan Kuntowijoyo,” Skripsi, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Khalil, Imad al-Din, *Islamization of Knowledge: A Methodology*, London: IIIT, 1995.

King, David A., *Astronomy in the Service of Islam*, Aldershot: Variorum, 1993.

Kleden, Ignas, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1988.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika*, Jakarta: Teraju, 2005.

----------, «Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Bahasa», *Horison*, 2005.

----------, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas*, Bandung: Mizan, 2002.

----------, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan, 2001.

----------, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Mizan: Bandung, 1999.

----------, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.

----------, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1987.

Laili, Syarifatul, "Pemikiran Profetik Kuntowijoyo: Impelementasi bagi Konsep Pendidikan Islam", Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

Linberg, David C., *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in hilosophical, Religious, and Institutional Context*, 600 B.C. to A.D. 1450, Chicago: The University of Chocago Press, 1992.

Ma'arif, A. Syafi'i, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.

Madjid, Nurcholish, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Paramadina: Jakarta, 1997.

Maksun, «Studi Perbandingan Pemikiran Imam Khomeini dan Kuntowijoyo tentang Negara dan Demokrasi», Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1999.

Maududi, Abu al-A'la, *The Moral Foundations of the Islamic Movement*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1976.

Muchlis, Achmad, "Pesan-Pesan Dakwah dalam Novel "Pasar" Karya Kuntowijoyo", Skripsi, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1998.

Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

Mulkhan, Abdul Munir, "Kuntowijoyo Sang Begawan," *Kompas*, edisi Kamis, 24 Februari 2005

Mustofa, Agus, *Dzikir Tauhid*, Surabaya: PADMA Press, 2006.

Muthahhari, Murtadha, *Mengenal Epistemologi*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih, Bandung: Penerbit Lentera, 2001.

Muttaqin, Husnul, "Pemikiran Kuntowijoyo tentang Obyektifikasi Islam dan Urgensinya bagi Pengembangan Hukum Islam di Indonesia", Skripsi, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.

Muzaffar, Chandra,"Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara", dalam Saiful Muzani (ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1993.

Muzani, Saiful, "Islam dan Hegemoni Teori Modernisasi". dalam dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, Jakarta: Zaman, 1999.

MZ, Muhammad Zulhan, "Paradigma Kuntowijoyo tentang Pancasila sebagai Dasar Negara Indonesia: Perspektif Fiqh Siyasah", Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Nasr, Sayyed Hossein and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein, *A Young Muslim's Guide to The Modern World*, Chicago: Kazi Publication, Inc., 2003.

----------, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.

----------, *Islamic Science: an Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Publishing Co. Ltd., 1976.

----------, *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroad, 1989.

----------, "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, Wiesbaden: O. Harrassowtz, 1966.

Netton, Ian R., *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Medievel and Modern Islam*, Richmond: Curzon Press, 1993.

----------, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam*, Richmond: Curzon Press, 1996.

Nurrohmat, Binhad, "Realisme Udik Kuntowijoyo," *Kompas*, 20 Maret 2005.

O'Leary, De Lacy, DD., *Arabic Thought and Its Place in History*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.

Peacock, James L. dan Thomas A. Kirsch, *An Evolutionary Approach to Social and Cultural Anthropology*, New York: Appleton, Croft, 1970.

Peursen, C.A. van, *Fakta, Nilai, Peristiwa,* terj. Sonny A. Keraf, Jakarta: Gramedia, 1990.

Popper, Karl. R., *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Science Edition Inc., 1961.

Priyono, A.E., "Periferaliasi, Oposisi, dan Integrasi Islam Indonesia (Menyimak Pemikiran Dr. Kuntowijoyo", pengantar buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1999.

Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge, 1988.

----------, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor, 2002.

Qardhawi, Yusuf al-, *Madkhal li al-Dirâsah al-Islâmiyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.

Rachman, Budhy Munawar, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo Modernisme Islam di Indonesia", dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, Jakarta: Zaman, 1999.

Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina dan Ulumul Qur'an, 1996.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

----------, *Islam and Modernity: the Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

----------, "Some Key Ethical Concepts of the Quran", *Journal of Religious Ethics*, Jilid XI, No. 2, 1983.

----------, «Islamization of Knowledge: A Response», dalam *American Journal of Islamic Social Sciences* 5: 1, 1988.

----------, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany: State University of New York Press, 1975.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1970.

Rusdi, Muhammad, «Obyektivitas dan Generalisasi sebagai Paradigma Ijtihad Alternatif (Studi Komparatif Pemikiran Kuntowijoyo dan Nurcholish Madjid», Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Rusyd, Ibnu, *Falsafah Ibnu Rusyd*: *Fashl al-Maqâl wa al-Kasyfu,* Kâhirah: Maktabah al-Mahmudah al-Tijariah, 1968.

Sabra, A.E., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", dalam Jurnal *History of* Science,1987.

Salam, Abdus, *Sains dan Dunia Islam*, terj. A. Baiquni, Bandung: Pustaka, 1983.

Sardar, Ziauddin, «Introduction Islamic and Western Approaches to Science», dalam *The touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*, London: Manchester University Press, 1984.

----------, *Masa Depan Islam*, Bandung: Pustaka Salman, 1987.

----------, *Exploration in Islamic Science*, London: Mansell, 1989.

----------, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam*, terj. A.E. Priyono, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

----------, *Desperately Seeking Paradise: Kisah Perjalanan Hidup Seorang Muslim Skeptis*, Jakarta: PT Diwan Publishing, 2006.

Sarto, «Implementasi Pemikiran Kuntowijoyo Tentang Ilmu Sosial Profetik bagi Konsep Pengembangan Masyarakat Islam di Indonesia", Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Setia, Adia, "Melacak Ulang Asal-usul Filsafat dan Sains Yunani", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Vol. III, No. 1, 2006.

Shahin, Emad Eldin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the* West, Virginia USA: IIIT, 1994.

Shaliba, Jamil, *al-Falsafah al-'Arabiyyah,* Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnani, 1973.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1995.

----------, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Perlbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2001.

Subkhi, Ahmad, «Pendidikan Islam dengan Tinjauan Etika Profetik Kuntowijoyo: Upaya Menemukan Pendidikan Islam yang Humanis, Liberatif, dan Transendental», Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Sugito, Zen Rachmat (peny.), *Muslim Tanpa Mitos: Dunia Kuntowijoyo,* Yogyakarta: Ekspresi Buku, 2005.

Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988.

Suyono, «Kontribusi Kuntowijoyo dalam Historiografi Islam di Indonesia», Skripsi, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

Syarif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

Syatibi, Al-, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Syukur, Abdul, "Hermeneutika Sosial: Kajian Pemahaman Al Qur'an Kuntowijoyo", Skripsi, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.

Wahyudi, Jarot, dkk. (eds.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum)*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003.

Wahyudi, Yudian, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Pres , 2007.

Wan Daud, Wan Mohd Nor, "Epistemologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat", dalam *ISLAMIA* Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Tahun II, No. 5, April-Juni 2005.

Wangsitalaja, Amien, «Kuntowijoyo: Bermula dari Sebuah Surau», *Horison*, Februari, 2001.

Watt, William Montgomery, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas,* terj. Taufik Adnan Amal, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.

Wibisino, Koento, *Beberapa Hal Tentang Filsafat Ilmu: Sebuah Sketsa Sebagai Pengantar untuk Memahami Hakekat Ilmu dan Kemungkinan Pengembangannya*, Yogyakarta: IKIP PGRI, 1988.

Widodo, Alva Agus, «Bingkai Islam dalam Demokratisasi di Indonesia: Telaah Atas Pemikiran Kuntowijoyo tentang Hubungan antara Islam dan Negara", Skripsi, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Yatim, Badri, "Dari Mekah ke Madinah", dalam Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT Ichtiar baru Van Hoeve, 2002.

Zarkasyi, Hamid Fahmy, «Akar Kebudayaan Barat», dalam majalah *ISLAMIA*, Vol. III No. 2, Januari-Maret 2007.

----------, "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Tahun II, No. 5/April-Juni 2005.

BIODATA PENULIS

Muhammad Zainal Abidin, lahir di Ilung, 07 Oktober 1977. Pekerjaan sebagai dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora. Saat ini dipercaya sebagai Wakil Dekan Bidang Akademik Fakultas Ushuluddin dan Humaniora. Pendidikan formal yang dijalani, SDN Ilung, tahun 1990; SMPN Ilung, tahun 1993; Pondok Pesantren Darul Istiqamah, tahun 1996; SI FIAI UII Yogyakarta, tahun 2000; S2 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bidang Filsafat Islam, tahun 2003, dan S3 Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga tahun 2011. E-mail: abidin12327@gmail.com. Beberapa karya buku yang sudah dipublikasikan antara lain: Rethinking Islam dan Iman (2014); Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbabu al Nuzul: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd (2014); Psikologi Profetik dalam Kacamata Filsafat Ilmu: Studi Pemikiran K. H. Hamdani Bakran Adz Dzakiey (2013); Tafsir Filsafat atas Kehidupan (2007). Selain itu juga aktif menulis diberbagai jurnal ilmiah seperti Ilmu Ushuluddin, Millah, Syariah, Nadwa, Khazanah, Al Banjari, Ulumuna, Al Mawarid, Studia Insania dll.